
كتاب منار لابن ملك في الاصول

شرح المنار لابن ملك

مرحوم سلطان محمد خانك كتب موقوفه‌سندن
حافظ الكتب عبد الله افندى اذنيله فقير كثير التقصير علي پاشا
مدرسى ايكن بر منار ابن الملكى استعاره ايتمش
ايدم وقعهٔ نارية ده منهوب اولمغين اكا بدل
بو كتابى كتب موقوفه يه الحاق اولنمشدر
نمقه العبد حسن المدرس بمدرسه شاهزاده

ورقه
١٧٥





١٤٠٣

سلطاندن حسن چلبی

اوراق مكتوبه
١٧٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب
كذا قال صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في تفسيره الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب وصل اليه بالفعل او لا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لكن الاستعمال في معنى
الدلالة الموصلة الى المطلوب اكثر ولهذا عرفنا المعتزلة من مشايخ اهل السنة بخلق
الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليها الرازي و
دفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضها دفعها لم ار في ايرادها جدوى لكونها مدافعة
ودعوى الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية وهذا تلويح الى براعة
الاستهلال لان الشريعة مستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية
استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال
بسهولة من غير سبق روية العظيم وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم
واشارة الى ان المختص به هو محمد عم ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله كان خلق
النبي القران يعني تأدب باداب القران قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى
اي احتماله ورسول الله عم كان موصوفا بهما قد انزل الله في معروفه ولا تبسطها كل البسط
وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو عم كان صبورا لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى
قال عم صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وما امر عم غيره بها
الا بعد تخلقه بها وعلى اله الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي الدين يقول على دين
الحق وعلى غير الحق قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين يقول عليها بالاشتراك
اللفظي وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من
بعض كيفية وكمية وما شانه ذلك لا يكون متواطيا الدين وضع الهي سائق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله وضع الهي عن الاوضاع الصناعية
وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول

عن افعال الحيوانات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة
لا باختيارهم كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني
الوضع الالهي بذاته سائق لانه ما وضع الا كذلك والخير حصول الشيء لما من شانه
ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان
ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه
مؤثر خير اعلم ان اصول الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه
كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد فيه من تصور طرفيه ولو بوجه ما
فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث يبتني عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب
اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فرع له والفرع ما يبتني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى
شرع لكم من الدين ما وصى به اي بين واظهر قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر
ههنا الفاعل اي الشارع وهو الله تعالى او الرسول عم ويكون اللام فيه للعهد لكونه
معروفا عند الفقهاء ويكون هي اي الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون اللام فيه
للجنس والاضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان الشرع كان الثابتة بهذه الاصول
يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يكن حمل المصدر على معناه كما في
قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان والاظهار
ان الشرع ههنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة
محمد عم وفي صحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول
الفقه ليكون اتم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له
كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص
الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا
من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المطابقة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع
والمراد به الاحكام الفرعية وهي مرادفة للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة وايضا

يلزم النقصان من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور
ولا ان يكون اصلا باعتبار النعت لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول
الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة وقدم الكتاب لانه حجة
من كل وجه واعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما
والاصل الرابع القياس وانما اطلقه اختصارا او قيد فخر الاسلام بقوله المستنبط
من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج
من النص قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة القربان معللة بعلة الاذى
وهو موجود في اللواطة فيحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عم الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علة الطواف قسنا عليها
سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصا
هرة قياسا على الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت
القياس اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل
الرابع قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصول العلم الكلام واللغة والقياس
اصل الفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى الحكم فرع
بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز
عنها فان قلت الاية المأولة والعام المخصوص والاجماع او المنقول الينا بالاحاد
ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه
بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي
ان يفرد ذكرها قلت ذلك في اخبار الاحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المشهور
والمتواتر والاحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او لان الثلثة مثبتة اصل
الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت
فعلى هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان
ابتداع شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله

قلت اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله
فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة
الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه نكتة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة
حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس
وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة
قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان
انبياءهم قصوها ولم ينكر احد والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط ط
عمل باقوى الدلايل كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت
في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بقوله عم اصحابي كالنجوم فبايهم
اقتديتم اهتديتم وجه الحصر على الاربع ان ما هو الحجة في حقنا ان كان من الله فهو
الكتاب او كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت
الاراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب
اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع
على كتاب الله تع المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه
فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب في عرف العام على المجموع المعين من كلام الله تع
المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا وباقي
الكلام تعريف للقرآن لا ان المجموع تعريف الكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد لان
القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم
وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول صفة كاشفة للقرآن
اي على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه عم معروفا بينهم كما يقال
جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر الكتب السماوية والاحاديث
وان كانت الفاظها غير منزلة كما انزلت القرآن المكتوب في المصاحف وهو ما جمع فيه
صحايف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا

فارجو ان كلا من الله اي على تقدير الاحسان فان قلت ان اريد من المصحف ما قلت
يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القران والقران موقوف على المصحف وان
لم يخرج ما نسخ تلاوته فلا يطرد التعريف قلت تصور المصحف موقوف على تصور
القران بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه
والقران بمفهوم العام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة
الى تعريف القران لانه مجموع متشخص معروف عند كل احد معلوم السور والايات
ولا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له من جهة مفهوم
الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القران من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل
كلية او ما هو اية او بعضها فاطلقوا القران على الجزء كما اطلقوا القران على الكل
فلا بد ان يؤخذ القران في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من
اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي به يتناولهما وذلك انما يكون بتحصل صفات
مشتركة بينهما غير مختصة وهي كونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا
الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ
الاعجاز انما هو بسورة فللقران مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم
الى سور وايات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل اللغة المنقول عنه نقلا
متواترا وهو ما امتنع سنة تواطئهم على الكذب وبه خرج قراءة ابي ابن كعب
فعدة من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد فان قلت قرائته
خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوب في مصحفه لا في المصاحف فيكون
هذا الوصف زايدا لا حاجة اليه قلنا الالف واللام في الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد
فلا يخرج بقوله قرائته في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف فلا نسلم
كون المنقول عنه زايدا لان غرضه التميز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه
للاخراج غير لازم بلا شبهة احترازا به عن القراءة الثابتة كقراءة ابن مسعود
فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر

ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما على غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا ومما
يورد على التعريف التسمية في اوايل السورة فان الحد صادق عليها وليست بقران
على ما هو المشهور من مذهب ابي ح لانه لا يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة
ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض والجواب انها من القران على ما هو الصحيح
من مذهبه انزلت للفصل ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول
السور ولا من اواخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونه قران ولم تجز بها
الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها اية واما قراءة الحايض والجنب فانما جاز
بقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو
اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية للادب
لان النظم حقيقة جمع اللالي في السلك بحسن ترتيب وفيه تشبيه الفاظ القران بانفس
الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف مطلق لا من حيث
انه من القران فرعاية الادب فيه غير لازم كذا في شرحي المنار الانوار وجامع
الاسرار ولقائل ان يقول ان المص قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم و
المعنى الى ثمانية قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ
فيكون ذلك تعريفا لخاص القران لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ
جائز على القران على السواء لان كلا منهما في المكتوب في المصاحف لا المعنى القايم
بذات الله ولم يرد به ان النظم والمعنى جزءان من القران لان المعنى لا يكتب بل يراد
ان النظم كما يعتبر في القرانية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظما دالا على المعنى
لا يقال المتشابه قران وليس له معنى لانا نقول له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم
القيمة وفيه لا نزاع ان المعنى المجرد قران وهو مذهب ابي ح ولهذا جوز القراءة
بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القران فرض فيها فقال وهو اسم
للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة بالفارسية
مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع توافقهم والاصح انه

رجع عن هذا القول كما روى نوح ابن ابي مريم وهكذا لانه يلزم منه احد الامرين بطلان
تعريف القران لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بدون قراءة
القران لانه اسم للنظم المتعلق بالقران وانما يعرف احكام الشرع اي الاحكام
الثابتة بالشرع المتعلقة بالقران احترز به عن القصص والامثال والمواعظ
الواردة في القران لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو
ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامهما اي اقسام النظم
والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القران فيكون معرفة
الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط على زعم الزاعم وذلك اي اقسامهما على
التأويل المذكور اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن
ووجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم والمعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته
على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب دلالته على معناه فاما ان يعتبر
فيها الظهور او لا وان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني
وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه
لا يعتبر فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه النظم قيل وجه
الشيء طريقه ولكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة
ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة
فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه
النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا اللغة
وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان
المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء
بمعنى مطلق الاذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام
المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة

فان التفرقة بين الرجل والرجال خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة خصهما
بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة
واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج تحت هذه الاقسام داخل في
وجوه الاستعمال وان جعلته موضوعة مبتداء بوضع الشارع كانت دلالتها على
ذلك المعنى بالصيغة والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول
لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد
فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح
البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والثاني وجوه البيان بذلك
النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون
ظاهرا او لا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان
ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل
النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي
والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير الصيغة
او بنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان
البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه فان قيل اقسام المقابل لا يخ اما ان يكون
خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان
وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب
بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام
الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم
والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل
لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما تحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال
والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة
والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية

لانه اذا استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب
الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية وقدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى
والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة
النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان
كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو
بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة
وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة سيجيء بيانها
الاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة لان الكل مما يمكن ضبط افراده
والاستقراء حجة فيه قيل في قوله في معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف
وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة لغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع
في افادة الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول ويعد معرفة هذه
الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس يشمل الكل اي
الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل
وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين
في الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل انما هي باعتبار العقلية بل
كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل ان جميع القران ينقسم على اقسام فله
فباعتبار يشمل على القسم الاول وباعتبار على الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة
تقسيما لا قسما وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام
واشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ من قولهم اختص بكذا وقس عليه سائر اسماء
الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح
عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها اراد بها ما يعم من العبارة التي فيه
لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف
فان قلت الاقسام الاربعة لا شك انها اقسام القران بعضها اقسام نظمه

وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القران وليس كذلك
قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق
الاقسام على الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما يكون متقابلة وهذه ليست كذلك
لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة
النص اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس متناول المهمل والمستعمل وما يكون دلالته
بالطبع او بالعقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا
لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم كذا مع قيل
لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل
وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني كعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه
نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على
سبيل الابهام على قوله والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام
من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها معلوما
لذات مدفوعة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة
على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له
افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام
كالمسلمين فانه موضوع بمعنى واحد شامل لكل افراده لان دلالته على سبيل الاشتراك كالنكرة
فان قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا نسلم
اذ كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا اعترض
ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان يتبع باعراب سابقه من جهة واحدة وهو اما
ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد
لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين
متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمراة
والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل

على كثيرين متفقين في الحكم نوعًا خاصًا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين
متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة بلا
وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة يعني خاصًا كزيد قلنا
العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه وكان بالتقديم اولى قلنا
انما قدم له الكل لانه جزء الجزئي والاشكل في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب
وحكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الفارقة عن الحقيقة ان
يتناول المخصوص قطعًا يقينا اي قطع ارادة الغير عنه فاذا قلنا زيد عالم وجب
الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف ثابت القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي
لم ينشأ من دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا يرى ان من لم تقم تحت حائط مائل
لاحتمال سقوطه يلام واذا كان مائلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه
يحتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع
مستلزم بعدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت القول الاول
لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه
بخبر الواحد لكونه بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء
وهي لازمة واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب
لان المدعى عدم احتمال البيان ودليل كونه بيانا في نفسه فلا يجوز بهذا ترفع لما ذكر
لا يحتمل البيان الحاق التعديل اي الطمأنينة في الركوع والسجود والاستواء
في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عم للاعرابي
صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيان بامر الركوع والسجود
وهو قوله تع اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي رحه
لانه قوله تع اركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود
معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به
بجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت هب انه لا يحتمل

البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج
الى البيان قلنا لا نم ان كل معنى شرعي محتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه
احتمال لم ينشأ من دليل وقد تقدم بحر انه وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمأنينة
بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله وبطل شرط الولاء بكسر الواو
وهو ان يتتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف في خلاله عضو قبل اتمامه مع اعتدال
الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عم واظب عليه ولو جاز تركه لفعل مرة
تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعي رحه لقوله عم لا يقبل الله تع صلوة امرء
حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب والتسمية وهو
شرط عند مالك لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والنية وهو ان يقصد بوضوئه اباحة
الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله عم الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تع
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى آه لان قوله تع فاغسلوا وامسحوا برؤسكم خاصان
معناهما معلومان وهو الاسالة والاصابة واشتراطهن الاشياء بعدهن للاخبار
يكون زيادة على النص ونسخا له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها
في وضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في
مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه
نظر لظهور التفاوت من وجه آخر بان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع وفي الصلوة
تلزم كذا قال الشارح ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس
الكلام فيهما بل في حكميهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمأنينة منفردة
غير لازم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص
المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة
وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعية وظني الثبوت
ظني الدلالة كالتي مفهومها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب
وبالرابع السنية او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث

لانه عم امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للجواب واما خبر النية
فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادة والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية
لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة تدل على رجحان
الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عم واظب على المضمضة والاستنشاق
مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه عم نسي مسح رأسه فتذكر
بعد فراغه ومسحه ببليل كفه والطهارة اى بطل شرط الطهارة في اية الطواف
وهي قوله وليطوفوا بالبيت العتيق اى القديم لانه اول بيت وضع للناس
قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت
محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه
وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر
الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف
مجرد الدوران بالبيت بل تعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من
الحجر الاسود قلنا الاجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف
وان اجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحق بخبر العدد والابتداء
بيانا له واجماله بمعنى الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الرأس
فانه مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل
البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض
لانا نقول قدره الشافعي بثلث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح برأسه ثلث شعرات
لا يقال ان مسح برأسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا اولان ذلك يحصل بغسل الوجه
فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على ~~حدة فيبقى ذلك البعض مجملا اولان~~ حدة ولقائل ان
يقول لا نم الاجمال من حيث العدد لانه الامر لا يقتضي التكرار ولا نم الاجمال
من حيث الابتداء والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين تعيينا والابتداء بالاخبار
المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب والتاويل اى بطل تاويل الشافعي بالاطهار

في اية التربص وهو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني يتربص
المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقروء مشترك
يستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القروء على الاطهار مستدلا بقوله تع يا ايها
النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام يجيء بمعنى الوقت كقولك اتيتك
لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القروء
الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به
وبان الهاء في الثلثة يدل على ان الطهارة مراد من القروء لان الطهر مذكر والحيض
مؤنث وتانيث العدد بعكس المعدود وكقوله تع فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا
فيه والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب او
بان المراد في قوله لعدتهن مستقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة
ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روى عن الزهري وقتادة وفي الكشاف
معنى الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقروء مذكر
ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيف الثلثة
الى المذكر روعي علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل
القروء على الاطهار انتقض عن الثلثة لانها اذا طلقها في الطهر يحمل الشافعي ذلك
الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر
المتخلل بين الدمين فيكون رد النص الكتاب فلو حملناه على الحيض فطلقت فيها
لا تكون تلك الحيضة عنها محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت
الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد واذا حمل القروء على الحيض يلزم الازدياد
لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص ثالثة قروء فان قلت
قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله تع الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض
الثالث وادنى الجمع ثلثة قلنا الاشهر علم لا يجوز ان يراد بعضه ومحللية الزوج الثاني
اى كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابتة بحديث العسيلة لا بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره

تقدير موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق زوجها امرأته واحدة او ثنتين
فانقضت عدتها فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة
وابي يوسف تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم
الثلث وعند محمد وزفر والشافعي رحمهم الله تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني
ما دون الثلث فهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد
عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج
الثاني محللا فالاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول
بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة الغليظة لا تثبت الا في الطلقات
فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة ولا في الطلقتين اذا عرفت
هذا فنقول احتج محمد والشافعي والزفر رحمهما الله بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة
الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل تنهي
الحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها محلا ليس عملا بالكتاب
ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب
يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون
وجوده وعدمه قبل الثالث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا
وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا بيانا نعني التزوج لا يصلح
ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث
المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب المص عنهم بان محللية
الزوج الثاني ثبت بحديث العسيلة وهو ما روي انه عم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها
ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تشتكيه بالعنة وقالت ما وجدته
الا كهدبة ثوبي اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي
من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك وعنى عم بالعود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق

وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا
والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا يكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به
الحل الجديد الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني
مثبتا للحل الذي عدم فيعود بثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن
الزوج محللا وقد سماه النبي عم محللا في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت
ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام
فصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن
اظهار خساستهما لان الطبع السليم يتنفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه عم ما بعث لعانا
قال صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة
فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هنا كلامه ولقائل ان يقول
عدم المنافاة مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة
والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نم
لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا
العسيلتان كنايتان عن العضوين وفي ذكرهما بصيغة التصغير اشارة الى ان
غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير
مشروطة لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا
اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق
او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع يلزم ح
يلزم وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله وسبب الآخر الجناية على حق العبد
ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة فمن قال القطع موجب انتفاء الضمان
لقوله عم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله تعالى
فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة بل زائدا عليه بخبر الواحد فقد اثبتم ما ابيتم

اشار المص الى الجواب بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال شبه باشارة قوله تع
جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تع
في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى فهو يدل على ان القطع جزاء
كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة
على حق الله تع لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه
مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب نقل العصمة الى حق الله
ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت
لو انتقلت العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلت من شرط
القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك وليس
من ضرورة انتقال العصمة الى الله انتقال الملك الى الله لانه لو انتقل عليه لصار
مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجده قائما بعينه فله
ان يسترده فالعصمة انتقلت الى الله دون الملك وانتقال العصمة دون
الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت حرمة
العين لله تع الحكم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن يتصور انما
يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تع تمامه بالاستيفاء فاذا قطع تبين
ان الحرمة كانت لله تع فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان
في الحكم اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد رح فان لم يقطع
تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد
وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه
تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت
قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه
لاحد قلنا لا نم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه
ولئن سلمنا ذلك فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير حصنا له

ومال الوقف كذلك ولذلك اي العصمة لكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق
بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة الملك اي ملك النكاح وقد زال بالخلع
فلا يقع الطلاق بعده تمسك المص بقوله تع فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو
فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فمعنى الآية ان علمتم
او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ
ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء اي بالمال وهو الخلع لكونه اقرب
يعني فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال وبدونه فاوجب صحته بعد من ابطل
الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق
مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تع الطلاق مرتان يعني التطليق
الطلاق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعي ولم يرد به حقيقة
التثنية بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين اخرى فالمستوفي نصابه
ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا
لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد
الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين
وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله
بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليقة اخرى من جهة الزوج
فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء
الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق
اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به
احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما يلزم من ذلك
جواز وقوع الطلاق الثالث بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يلزم فان قلت
على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون
على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ

ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة
واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي عم
سئل عن الطلقة الثالثة فقال النبي عم او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله
فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك
بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح بالثالثة فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجا غيره فح لا يكون في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع
فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عم المختلعة يلحقها صريح الطلاق
ما دامت في العدة ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تأخير في المفوضة
عندنا وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من
فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطء وفا
ئدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب
المهر وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها
واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب
المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان ينتصف بالطلاق قبل الوطء
قلنا هذا ليس بقياس وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون غيره
وكان المهر مقدرا شرعا مضافا الى العبد عندنا وقال الشافعي تقديره مفوض
الى رأي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة عملا بقوله تع
فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الآية على ترتيبها
على صيغة اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق بقوله تع وقد مر بيانه بالمهر فيكون
ان تبتغوا متعلقا له ويجوز ان يكون بدلا لما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب
لا بالاجارة والمتعة بقوله تع غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر
بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوعة
للالصاق فان قلت المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم

ان لا يكون العقد الذي نفي فيه من المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نم اللزوم
لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمياه او نفياه فمن اخر
وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص وبطل مذهبه فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عم
قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد
وهو غير مقبول لمعارضة نص الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة وقد علمنا
ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع
لمعنى التقدير اعلم ان وجه الاستدلال في موضعين احدهما لفظ الفرض والضمير المتكلم
في فرضنا فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان
بقوله عم لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فان الكناية في فرضنا
لذات المتكلم فدل ذلك ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا
كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نم ان الفرض خاص في التقدير بل هو
مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب اي قطع وبمعنى البيان كما قال
الله تع سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم
لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة
الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء
شيء ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه سيما
في الشرع يقال فرض القاضي عليه النفقة اي قدرها وسمي الفرائض فرائضا لكونها سهاما
مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار
بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك
يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نم قوله وما ملكت ايمانهم قرينة على
انه بمعنى الايجاب لان الواو نيابة تكرار الفعل وكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت
ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير
كما في قوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم

والجبال والشجر والدواب الى قوله وكثير من الناس الآية فان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى
المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذلك مجاز كذا قال الشراح وفيه بحث
لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اي يسجد بمعنى
الانقياد واما ان يكون بمثابة الفعل من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى
والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثير منهم وفي الثاني
يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو فيراد من الضرب
الاول السفر ومن ضرب الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم
لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب
وفي الآية ليس كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد
ومن الثاني وضع الجبهة والمحاصلة عليهم فلتضمين معنى الايجاب ويمكن ان يقال
سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل في ذلك التقدير ايضا لانه يصير
التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر
لكن كل ذلك مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل في حقنا فبين النبي عم
بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله تع غير معلوم
وذلك مجمل فبينه النبي عم به ومنها اي من الخاص الامر وهو قول القائل لغيره على
سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن
الدعاء والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل
اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا
من المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في استخراج
الامر من المضارع ذكر في الشرح الاكمل وفيه نظر لخروج الامر الغائب عن
التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل بالكن الاخر
خرج بهذا قوله من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا الخ لكن الامر يطلق على
الامر

صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس المتكلم بالصيغة وكذا
القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الا
عتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان [illegible] الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية
فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او
غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء
قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر
لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده اعلم ان لفظ الامر
وهو اسم له مسمى وهو صيغة افعل ولها مسمى وهو الوجوب فلفظ الامر خاص مسماه ايضا
خاص لما بين الاول شرع في الثاني بقوله يختص المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل
لازمة لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون
مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص
من الجانبين ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المص لهما بجانب
المعنى بقوله يختص مراده وبجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود
من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم
ليس سهوا ولا طبعا مثل النوم والاكل ولا مخصوصا به مثل التهجد والازالة موجب ثم مرجع
الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو
موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في الامر هل يطلق على الفعل حقيقة
ام لا فعندهم يطلق لقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو
الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن
مرتبة فقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب
للمنع من الوصال بهذا اشارة الى تمسك العامة وهو ما روى انه عم واصل فواصل

اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عم ايكم مثلي فاني ابيت يطعمني ربي
ويسقيني فدل على ان فعله عم ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال
وهو ما روي انه عم كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته
قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال عم ان جبرئيل عم
اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فاذا راى في نعليه قذرا فليمسحه
وليصل فيهما فهذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع
الاسرار ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عم
ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار جبرئيل عم
وهو ما كان مخصوصا به وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا بقوله تعالى
فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال اذ لم تكن موجبا
للاتباع لما اتبعه الصحابة وفيهم الاتباع دليل لهم والوجوب استفيد بقوله عم
صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان موجبا لما كان الى الامر حاجة وهذا جواب
عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل به اي بالامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو مامور به
فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر وهذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه
كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد بالامر الفعل بل المراد منه القول لان الحديث عن
الصواب فالقول متصف به لا الفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لان سببه الا ان الامر
بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان امرا
على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة مجازا كما ان صيغة
افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التاويل جمع نهي على نواهي ويمكن ان يقال يجوز ان يكون
اوامر جمعا للامر مبنيا على غير واحده نحو اراهط جمع رهط وموجبه اي موجب الامر المطلق
الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تع وكاتبوهم متمسكين بانه
لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك وادنى الترجيح الندب والاباحة كقوله تع فاصطادوا
لان الامر يقتضي حسن المامور ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف

كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلثة لانه مستعمل في هذه المعاني
من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم
يوجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله من
غير توقف ولو لم يكن موجبا للطلب او دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله بمعنى
موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب
الشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تع
فاذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تع قد احل لكم
الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال
من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاز بعد الحظر
للوجوب كقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت
من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القراين وفيما ذكرت قرينة على عدم الوجوب
وهي ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكانت علينا لا لنا بان اثمنا على الترك
فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر هذا دليل القول
وموجب الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد في موضع الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار
للمامور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل المراد بالنص قوله تع وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق
الوعيد لتاركه بقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عم ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تع خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا
او العذاب في الاخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية
ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان اي المامور به واجبا فان قلت
قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر ماثوما
بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز

وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيقته فلا يدل على
وجوب الاتيان المأمور به قلنا موافقة الشيء عبارة عن تقديم مقتضاه ومقتضى الامر
هو اتيان المأمور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقيقة الامر فانما هو موافقة
الدليل الدال على الحقيقة لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر
وعين النزاع قلنا المفهوم من الاية التهديد والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة
الامر حراما ليلحق به الوعيد ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب
الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب
انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا
من كل وجه وهذا الاجماع تدل على موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع
لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت لا نسلم
الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب وكذا لو قال الشارع وجب عليكم كذا
او طلبت منكم ثبت الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار
عن الطلب لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد
الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه
مناط الثواب والعقاب فلان توضع له عبارة كان اولى وهو الامر فان قلت
هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلنا القياس الى اثبات عدم اصالة المشترك
لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب
ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه الائتمار فالامر
لا يتحقق بدون الائتمار اي الامتثال كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل
الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا
بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء
بحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية
لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وغيره

لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان اراد به
اللازم الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الائتمار ويقال
امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نسلم ان الائتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته
مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الائتمار بمعنى الامتثال
ليس بلازم بل هو متعد يقال ائتمر امر فلان اي امتثله واذا اريد به الاباحة او
الندب لما تبين ان موجب الامر الوجوب فقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع
في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني
الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء
منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله
فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع
اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله
اي اصل الموضوع له وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم استحقاق العقوبة
بتركه ولازم الايجاب استحقاقها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب متغايرين
للتنافي بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر
الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة
مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت
جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه
على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي
ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب والاباحة انه تدل على جواز الفعل
وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب والاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة
اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل

جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة
للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت المراد بكونه للندب
انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة
انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان يعلم من الاول انه انسان
ومن الثاني انه طائر اراد فهم الكلام من غير الموضوع له بمعونة الخارجي بناء على عدم اطلاق
الغير على الجزء على ما عرف من تفسير الغير في علم الاصول هذا بحث دقيق لا يتم الا بما تمر
من التحقيق وبه سقط ما نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب
اصلا ولا يقتضي اي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ من بيان اختصاص
الامر بالوجوب وحكمه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا
قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا والتكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال بعض
الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب بجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان الاقرع بن
حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا هذا ام للابد بهذا الامر
فان قلت لو فهم لما سأل قلت سأل ليعلم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر
على موجبه من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار
او المراة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي لان اضرب مختصر من اطلب منك
ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تع
وادعوا ثبورا كثيرا وصف بالكثرة ولو لم يحتمل لما صح ذلك سواء كان معلقا بالشرط
كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تع واقم الصلوة لدلوك
الشمس فاذا الامر بالصلوة مقيد بالتحقيق وصف دلوكها اي غروبها او لم يكن قال
بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل
يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وهكذا
في السنة ايضا كقوله تع عليه الوضوء من كل دم سائل اي يتوضأ والوضوء يتكرر
بتكرر الدم لكنه اي لكن الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المامور به وهو الفرد

حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج
لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلاث فتقع الثلث
ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج الى النية لانه محتمل ولا يحتمل ولا يعمل نية الثنتين
يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا
والحاصل ان الفرد الحقيقي موجب والاعتباري محتمل والعدد لا موجب ولا محتمل
والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت
الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد
لما صح تفسيره بثنتين في قوله طلقي نفسك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه
على الفرد الحقيقي فتقييده به يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قال يقع الطلاق بالعدد
لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد
لا يقع شيء كذا قال السرخسي وللقائل ان يقول هذا يؤيد التسليم مشكل لان الواحد موجب
فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا الا ان يكون المرأة امة فتصح نية الثنتين
لانهما جنس طلاقها وكذا قال لاجنبي طلق امرأتي الا ان في المرأة يقتصر على المجلس حتى
اذا قامت من المجلس لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت
قوله طلقتك مثل طلقي فهلا صحت فيه نية الثلاث قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود
المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي مرتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله
طلقي فامر وله اثر في ايجاد المامور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما
فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل وهو المفهوم من المصدر بالمصدر
اي بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو
ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه
والعدد مركب فالفرد لا يقع على العدد وللقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه
موضوع للفرد من حيث هو فلا نم ذلك لانه موضوع للطبيعة الحسية مطلقا من غير
اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع والعدد بالوحدة

وان اراد ان لفظ فرد بمعنى انه ليس بتثنية فسلم ولكن لا نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد
وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا
نعني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى
التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان جمع راكب واضافتهما كاضافة حاتم فعته
وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل اى بمكان بعيد منهما اى من الفردية والجنسية
وما تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب عمن قال الاوامر المعلقة او المقيدة تتكرر
يعني تكرر بعد لوان اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو معنى العلة او الوصف الذي
هو علة فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها
في ذلك بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن في صدده قلت التكرار في وجوب
الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين مما يقولون
بالتكرار لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب
الاداء ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت هذا اشكل بقوله ان دخلت الدار
فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت الانسان اذا جعل شيئا
علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقوا غلاما لسواده
وكان له عبيد سود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من
تكرره تكرره باجتماع القايسين لا بالامر بموجب اللغة حتى لو قال لعبده اشتر لي
اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك
على الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لما احتمل التكرار
تملك المراة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج لما
لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وثنتين
وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل تقطع
اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى وان
سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي

المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى بقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان
عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وبقوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمين ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع
ايضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك اجرى مجرى النسخ عندكم واما تمسكوا بان
مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد باية السرقة الا سرقة واحدة لانه
لو اراد كل السرقة لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك منتفي
بالاجماع وبالفعل الواحد لا تقطع الايد واحدة وهي اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة
ابن مسعود ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم تبق اليسرى مرادة ولم يكن ههنا
تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا
لان المحل هو البدن باق والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة
يجوز تقييد المطلق به وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما
لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا
يفيده وصيغة الجمع تكون مجازا عن التثنية كما في فقد صغت قلوبكما وحكم الامر
لما فرغ من بيان موجب الامر وعدم احتمال التكرار شرع في بيان ذلك الواجب
وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم نفس الواجب اى اخراجه من
العدم الى الوجود او تسليم كل شيء بما يناسبه فقوله تسليم كالجنس تشمل الاداء
والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة الى
ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك
ليس بالامر بل بالسبب فسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب وهو وصف
في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور قلنا
لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور
والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس
الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المأمور به ان كان عين ما علم
فهو الاداء

زاد صاحب المنتخب قيدا وهو مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون
اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى
مستحقه لان المامور به اولا ان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في الاداء ما وجب
وهو انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو وقته لان التسليم
في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المص هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكاة والكفارة
يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر
بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب من الفعل بعينه
فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اى بالامر فلا يقضي النفل
لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع به فافسده فيقضي بكونه واجبا عليه
بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اى من عند المامور لان
يكون لحقه اذ لو صرف الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل
الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل
احدهما مكان الآخر اى يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر
الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تع فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اى اديت
لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى مجازا وهو من كلام المص متعلق بالقسمين
حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما لان
كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام
القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لغة مستعمل يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم
العين والمثل والاداء فيه ندرة بمعنى الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين
الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا
وعند بعض اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة
اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة
انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عم

من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان
القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند
الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وطلاقها [illegible]
فحين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه
وهو مثله فامر بصرف ما له من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت على هذا ينبغي
ان لا يقضي الموتر لان ثلث ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما
واحدى الروايات عن ابي ح ولو سلم فقضاؤه ثابت بقوله النبي عم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد في الناسي والنائم
والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر
النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك
القياس به فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه
وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات
المتعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاؤه واجب عند المحققين وغير واجب
عندهم لعدم ورود النص فيه وفيما يظهر فائدة الخلاف وهذا اذا فات المنذور
بمرض ونحوه واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا
وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم
فعلى هذا لا يظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني والصحيح
عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده ولو امر به
يكون بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مامور به بعده ولو امر به يكون بغير الامر الاول
واليه مال الامامان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا
من انهم قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة
في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار
جهرا ولو فاتته صلوة النهار فقضاها بالليل سرا وللقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر

وبعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول
فان قلت اذا فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها
كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها في المرض يجزئه الايماء
فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفعل الاول كان
للضرورة فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفعل الثاني ثبتت الضرورة
فثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولك القضاء يجب
بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب ما سقط وبهذا الطلب تفريغ ما وجب
بالامر ولهذا سمى قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذور بالقياس يكون القضاء
بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب
السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء
بصوم مقصود هذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان
القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه
ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب
بصوم مقصود بالاتفاق ولا يجوز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر
لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز قولنا تعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف
الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال عما اورد وبيانه انما وجب
القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا
لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط
الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم
يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال
بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قاله
ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلنا اولى

لان الاكتفاء بشرف الوقت وبعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما
اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر
لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد
اثره على الشرف الحاصل من التبعية كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل
في تحريمة فرض لكن اسلم في جزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه
الى الكمال فان قلت على هذا ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك
الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون
لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء
الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احد العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال
بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قال صاحب الكشف
ولقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط
يراعى وجوده لا وجوبه كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلوة ورمضان
الثاني على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط من مقتضاه فلا بد ان
يكون مقصودا الا ان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته فقد
التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نذر مقصود عندهم قلنا
القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع
اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤديه
مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه
وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة
في غيرها نقصان كالاصبع الزايدة هذا مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر
وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام
وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ
الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء

فلانه قد التزمه مع الامام وقد فات ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حقيقة للامام
مع بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضا باعتبار الوصف واداء باعتبار
اصل الفعل قلنا انه اداء شبه القضاء لا بالعكس لان الوصف يتبع والتسمية باعتبار
الاصل اولى قيد باللاحق لانه فعل المسبوق وهو ما فاته من اول الصلوة اداء محض
قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق
منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان
قلت كيف جعل المسبوق مؤديا وقد جعل صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم
فاقضوا قلنا سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار
حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة
ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء وهي مسئلة مصورة
في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم تنبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى المصر
فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من ثم تكلم
على من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدى مسافرا يتغير فرضه ومن
الثاني انه نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو
لان حاله مبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدى
الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا
تكلم يبطل صلوته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال سراج الدين
الهندي ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا
يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبهة القضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة
على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة هذا كلامه ويمكن ان يجاب عنه
بان هذا ليس ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اقرارا بجهة
القضاء بالكلية ومنها اى من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في
حقوق العباد فقدم حقوق الله التقديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء

على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف كرد عين المغصوب وهو اداء الكامل لانه
تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لورد عين الواجب باعتبار الشرع
كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا
ان الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف
والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان اداء كاملا فما الفائدة فيهما قلنا القاصر
فيهما اداؤه زيفا ورده مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان
واتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رد الغاصب مشغولا بالجناية او دين مستحق
بها رقبته او طرفه وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومع قصوره
فتعين انه اداء لا على الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة
اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك او المشتري قبل الدفع الى ولي الجناية بري
الغاصب والبايع من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك او المشتري الى ولي
الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البايع بالثمن
والمهار بعبد بغيره كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب
عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي وتسليمه بعد الشراء يعني
لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء
شبيها بالقضاء حتى تجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه
اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طالبته المرأة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين
هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشترى البايع من المستحق
حيث لا يجبر البايع على التسليم الى المشتري قلت بالاستحقاق لما ظهر ان البيع كان
موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع على
التسليم اما الموجب لتسليم العبد منهما فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق
المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ اعتاقه وساير
تصرفاته لكونه شبيها بالقضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الا ترى ان العبد

لكونه جعلا في ملك نفسه دون اعتاقها
وساير تصرفاتها وهذا تفريع على
2

كان حرام الانتفاع قبل البيع على المشتري جائز الانتفاع للبايع وبعد الشراء انعكس الامر
وتبدل الصفة بتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخمر فرع لان حكم الشرع هو الحل
والحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان
كذلك لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات والمتبار المملوكية
فتبدل البعض يتبدل الكل كذا قال صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون المتصف بالحل او الحرمة وهو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل
الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى
ان يتمسك بالسنة وهو ما روي ان النبي عم دخل على بريرة فاتت بتمر
والقدر كان يغلي باللحم فقال الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق
علينا يا رسول الله فقال عم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك الملك
موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة وفي هذا الوقت التاضع في الصورة
المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج
على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو
كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء
يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه
باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم يذكر المص تسليم الدين
انه من اي قسم وقد جعله فخر الكلام من الاداء الكامل وهو مشكل ان الديون
تقضى بامثالها وعد اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين
لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين
كتسليم الدين حكما لانه وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه
ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض
قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعادة حتى
لم يجز فيه الربو امقابلة النقد بالنسية والقضاء انواع ايضا اي ككون الاداء

الملك

مطلب القضاء

انوعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول
وهو ان يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل الا انه بنفيه وما هو
في معنى الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء
بمثل معقول والفدية له اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهو
نصف صاع من بر او نصف صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء عمن عجز عنه
دايما كالشيخ الفاني فانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى اما صورة
فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال لكنه
جاز حذف لا في قوله تع يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام الزاهدي
هذا التاويل غير صحيح لانه قال الله تع وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد
في حق العاجز بل معنى الاية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية ولان
الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تع ومن شهد منكم الشهر فليصمه فيثبت
وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقراء بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه
وجعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم الصيام
والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون
معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا بطريق العسر في الصيام
خير لهم فيكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع لمن
ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه
يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه
هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت
عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة
فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه
الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف
لا يكبر تكبيرات العيدين ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يجامع

في الركوع ولا يقنت اذا فاتته ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض في
الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبت
بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم
فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط وبيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم
يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلوة لانهما نظيران في كون
كل واحد منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا بالعجز فيكون الفدية حسنة
مندوبة تمحو السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية
الصلوة يجزيه ان شاء الله اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء
الحكم على المشتق في قوله تع وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه وهو الاطاقة
كالتصدق بالقيمة اى كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او شرائه
بنية الاضحية ان استهلكه او التصدق بعينها حية ان لم يستهلكه عند فوات ايام
التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها
عبادة مالية الا ان الشرع نقل فدية التصدق الى اراقة الدم لينزول ما فيها
من اوساخ الذنوب والاثام وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان
الناس اضياف الله تع في هذه الاية ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل
قبل الصلوة ليكون اول متناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك
الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فاتت الوقت
عملنا بالاصل احتياطا فاذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه
لما صح احتمل جهة اصالة وقع الحكم به فلم يبطل بالشك اى باحتمال كون الاراقة
اصلا فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا
فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع
نقل عدة الآئسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد بالحيض
ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد

ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل
صورة ومعنى وهو السابق اى الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة
في المثلي مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز
عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اى ضمان المغصوب بالقيمة
اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء
قاصر ولو اخر المص قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت
هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء
بمثل معقول كامل وقضاء منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم يذكره هنا لكن
قلت الثابت قضاء بمثل الكامل في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة
فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل وضمان
النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة
لا يعقل بين الآدمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما يجب ضمانها بالنص بخلاف
القياس صيانة للدم عن الهدر وقيدنا بقولنا في حالة الخطاء لانه لو كان الجناية
عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه لا مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق
واداء القيمة فيه نظر قضاء شبه الاداء قيل في عبارته تساهل لان تسليم
القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء
مستعمل مكان القضاء فاختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا
تزوج على عبد بغير عينه صحة التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في الوصف
لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع
اما كونه قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
الا بتعينه ولا تعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى
حتى يجبر على القبول اى قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى اى بعبد وسط يجبر على قبوله
وانما يجبر الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه

مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالتقييد احد الشيئين فيتخير الزوج كما في العبد المعين لانه معلوم بدون قيمة التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عنده القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد وقيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صح هنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بعد معرفتها وعلى هذا اي لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رحمة الله عليه في القطع ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده عمدا الولي فعلهما اي يتخير الولي ان شاء قطع ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده فلا تداخل في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا المحل الخلافي بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدر من شخص او من شخصين عمدين او خطأين او احدهما عمدا والآخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والآخر عمدا واما اذا كانا خطأين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون جناية اذا تبين انه اذا لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي بخلاف الخطأ فان المعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة رحمه لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت يتعين عليه القطع والقتل لان لا يتعين على القتل لانه وجب حقا له فكان له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي اي على اعتبار سقوط القطع

على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الى يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر في وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت وجوب السبب ووجوب العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد تعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له تعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت لحر او عبد لا تضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابة وعند الشافعي تضمن بها لكن تضمن اجر المثل بالاتلاف في منافع الحر تحقيقا ولا يد لغيره عليها كتبا به بخلاف العبد وجه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة عندنا وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فتكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالحنطة فانها تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان وورود العقد عليها في الاجارة وهذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين فلا تكون

مالا

فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به قلنا هذا احراز ضمني لا قصدي الا ترى ان الحشيش النابت في الارض المملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال في العقود ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار تنتقل العقود على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم بالمنفعة في غير العقود كما في وطي جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن بالمال عند الخطاء وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس ولا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلث مسائل معقودة لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة والقاصرة وفي عبارة المص مسامحة حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد الشاهدان انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزايل عين الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في

حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يتملك به لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته عن الطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض وتسمى بدل الخلع بدلا مجازا ليس بمال ولو خالع ابنة الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوك المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزما ذلك النصف بشهادتهما وقد تاكد عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الامر والشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تع ان الله لا يامر بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبيح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر والنهي وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبيح هو العقل لان الاصلح فالامر والنهي واجب على الله تع بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا والامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنا حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصدق ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمعان في الايمان

والاول يوجد بدون الكمال اذا امن بغير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون
مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل
كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا يعتد في نفسه وحينئذ يندفع لزوم حسن جميع
ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن
لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلوة
والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلوة وباتيانه اتيانه وبحث الحسن والقبح
طويل ويرجع الى محل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل
بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق
الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيد
اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا او وصفا او يكون ملحقا
بهذا القسم يعني اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه
مشابه لما حسن بمعنى في غيره اي غير المأمور وللقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ
الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا
اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون
من النوع الثاني كذا قال بعض الشارحين اقول وهم ان قوله او يكون ملحقا
قسم لا يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون
لعينه او لغيره او يكون ملحقا بعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهو ان
حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة بعينها لكونها اضاعة
مال ولا لغيرها بلا واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة
فالحقت بالحسن لعينه ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة بغيرها كالتصديق
هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده
على اي وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار
باللسان وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه

مع اطمئنان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط الوجوب وقيل كما ما يجوز فان قلت
بقاء الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود
محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها صفة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة
تدل على تعظيم الله تع لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة الجنون
والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات
المكروهة والزكاة مثال ما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة
مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن
وكذا الصوم هو في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تع عنها ولكنه صار حسنا بواسطة
قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله تع الى داود يا داود
عاد نفسك فانها انتصبت بمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن
معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان قال
الصحابة به ما انتج يا مكة الا واذي شرفك الله تع على البلاد ولما كان هذه
الوسايط خلق الله تع اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك
الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله تع وكذا حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار
العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او نقول
معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن المأمور به بمعنى في غيره فان قلت
كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان الحسن بالذات لا يكون
لغيره وقد قال انه ضرورة حكمة الآمر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ
الحسن ذات المأمور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون
بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذي لا يقبل السقوط اصلا
وهو اي ذلك الغير اما ان يتأدى بنفس المأمور به او يتأتى بنفس المأمور به او يتأتى
او يكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء مثال
ما لا يتأدى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا لتوصله الى اداء الصلوة وهي

الرب

لا تنافى فانه ليس بحسن لانه متعبد وانما صار حسنا للتوضأ لانه يحرّ به ساله
وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تع ودفع كفر الكافر وكل منهما يتادى
بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان كلمة الله ودفع الكافر باختيار العبد ولو
جعل الاعلاء والدفع للمعلوم فكان الاولى فى التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها
ليست حسنة فى نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة الزجر من المعاصى
وهو يتادى بالاقامة والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا امثال
للشرط يعنى اما ان يكون حسن المطلق من قبل اشتراط القدرة التى تتمكن بها
المكلف من اداء ما لزمه حسنا فحسن فى شرطه ولا شك فى حسنه لان تكليف
العاجز قبيح فصار الامر الذى حسنه لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا
لشرطه وصار الحسن لغيره الذى لا يتادى بنفس المامور به كالوضوء او يتادى
كالجهاد حسنا فى شرطه فتخصيص الحسن التقسيم بما يكون حسنا لمعنى فى نفسه او ملحق به
ليس كما ينبغى فلو اقتصر على قوله ويكون حسنا لحسن فى شرطه لكان اتم واخصر
فان قلت اذا كان هذا التقسيم جامعا للاقسام فلم اورده فى الحسن لغيره دون
الحسن بعينه قلت لان الحسن الزايد حصل من حسن الغير فناسب النوع الثانى
وفى قوله والقدرة التى يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان
القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل متحقق الوجود وهى القدرة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرايط فهى مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان
يكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علة التامة وهذه القدرة لا تكون شرط
التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها
ممتنع وتكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حالة المباشرة
ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه
قبل المباشرة تكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى
هذه الحالة بناء على عدم علة التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له

بمعنى صحة تعلق قدرته وانما الممتنع ما لا يطاق بمعنى انه يكون الفعل مما لا يصح تعلق
قدرة العبد به وقصد الى ايقاعه وهى اى القدرة التى يتادى بها حسن المامور به
نوعان مطلق يعنى من اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه
وهو اى هذا القسم من القدرة شرط فى اداء كل امر اى اداء كل ما ثبت بالامر وهو
المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقائل ان يقول فى عبارته شناعة لان
الظاهر ان هى راجعة الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة
التى فى ضمن المقيدة لا الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشئ مع انه غير جار فى
التقسيم ولا يقال الاسم ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة واى حاجة
الى هذه الصورة ولو قال والقدرة المتقدمة ثم قسمها الى ممكنة وميسرة لكان
لكان اولى واوجز ولو قال والقدرة المتقدمة وهى نوعان ولو ذكر لفظ ممكنة
مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق فى الاصطلاح ما لم يتقيد والممكن
مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء
فانه ليس بشرط فيه حتى من فاته صوم يجب قضاؤه فى النفس الاخير وهو
عاجز عنه فى تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس فى الوسع لان القضاء ليس
بتكليف ابتدائى بل ابقاء التكليف الاول وهو ما شرط الوجوب شئ لا يلزم ان يكون
شرط البقاء كالشهود فى باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب
الاول واما عند من اوجب بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر
كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد او السابق اوجب اسقاط الواجب ولم يوجب
شيئا غيره بدليل قوله فليصلها اذا ذكرها فليصل مكلف الصلوة الواجب غاية انه
اثبت مماثلة الخلاف الاول ما قال بعض الحذاق لا فرق فى اشتراط القدرة بين
الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة
وان كان لغيره فكذا القضاء ان كان مقصودا يشترط توهمها كما فى النفس الاخير
فان القضاء غير واجب عليهم لا عند الامتداء ليظهر اثره فى وجوب الايصاء والشرط توهم

ولو قال والقدرة المتقدمة

اى توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقة وهى انما تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء
حتى اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر او طهرت الحائض فى اخر الوقت يعنى فى جزء
قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد
فى الوقت بوقف الشمس فى امكانه عقلا وان لم يكن قادرا عادة كما كان لسليمان
النبى عم ما روى ان سليمان لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل
بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تع فطفق
مسحا الاية تشاء ما صح اى انها شغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها جازاه
الله بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وسخر الريح بدلا عن الخيل كذا
فى عصمة الانبياء ويجوز ان يأول بمسح السوق وضرب الاعناق بالكل عليها وجعلها
فى سبيل الله تع كفارة عما صدر عنه لان القوم تبعوه ولم يعلموه كذا فى شرح
التاويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما فى الحلف على مس
السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء محسوسة ثم يحنث ويلزمه الخلف
وهو الكفارة فيكون الاثم لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به ومعناها هتك
حرمة الاسم وقال زفر لا يلزم وهو القياس لان الوقت فات وانعدمت القدرة
واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداد بعيد لا اعتبار به كما لم يلزموا الحج باحتمال
ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع ثان من الشرط الذى يراد بها صح الواجب
وهو القدرة الميسرة للاداء اى الموجبة يسر الاداء على العبد سمى بالكامل لانها
زايدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت
الا التمكن وليس معناه ان المامور به كان واجبا بالقدرة الممكنة ثم تغير بالتيسير
بهذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جائزا
كساير العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب فى بعض الواجبات على هذه القدرة
كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرط فى اكثر الواجبات
المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب

امر شاق وهو مهروب ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط فى معنى العلة
ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهى كالنماء فى الزكوة فان الاداء ممكن بدونه
الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة
كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فينبغى ان لا يشترط دوامها للبقاء الواجب قلنا نعم اذا
امكن البقاء بدون العلة كالرمل فى الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قيل
لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب لان النصاب
شرط لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين
كاداء خمسة من مائتين بل شرط للابتداء للتمكن من الاغناء اى اغناء الفقير عن
المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغنى كالتمليك لا يتحقق من غير الملك واحوال الناس
متفاوتة فى الغنى فقدره الشرع بملك النصاب حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك
المال اى النصاب فى الزكوة يعنى اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد
يسقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لانها كانت
ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامى والواجب اذا وجب بصفة
اليسر لا يبقى عند انتفائها والا انقلب اليسر عسرا وقال الشافعى لا يسقط لتقرر الوجوب
عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا فى الاموال الباطنة والساعى فى الاموال الظاهرة
قيد بالهلاك لانه لو استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب
عن نفسه بالتعدى خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه زجرا له
ونظير الفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه تسقط عنه الزكوة اتفاقا
وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج
ولم يوجب ايضا فى الارض بدون الخارج وهو اسم اضافى لا يمكن ايجابه الا فى النماء
الحقيقى فشرط قيام سعة الاعشار فى وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه يتعلق بنماء
الارض تقديرا حتى لو امتنع عن ايها بان كانت الارض سبخة او نز عليها ولم ينبت شيء
لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفى لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل تغيير

بتقصيره

عذر فی ابطال حق الغزاة وبجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم
الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يتقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن بها
الاستغلال الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اى القدرة الممكنة فان
بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب
كالشهود فی النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة
فی الحج والنصاب فی صدقة الفطر بعد وجوبها وفی هذا رد على زعم ان الحج وصدقة
الفطر صار بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة فی الحج والنصاب فی صدقة الفطر
زايدان على اصل القدرة لان ادنی القدرة فی الحج القدرة على المشی واكتساب الزاد
فی الطريق وفی الصدقة الفطر ملك نصف صاع من بر او صاع من شعير فقال انهما
واجبان بقدرة ممكنة لان الشرط فی الحج نفس الاستطاعة وهی لا يتحقق الا بالزاد
والراحلة فان قلت هذا يناقض ما قلت ان القدرة الممكنة سلامة الآلات و
الاسباب قلت لا تناقض لانها من قبيل الآلات التی هی وسايط حصول المطلوب
وكذا النصاب ليس بشرط فی صدقة الفطر لليسر بل لبيان الموصوف به اصلا للاغناء اذا
لاغناء لا يتحقق فی غير الغنی الشرعی فان قلت المراد من الاغناء عن المسئلة وذلك
لا يتوقف على الغنی الشرعی قلت ما دون الغنی الشرعی فی حكم العدم لان من لم يتصف به
يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافی بينهما وهل تثبت
صفة الجواز للمامور به اذا اتی به ای المامور بالمامور به قال بعض المتكلمين لا ای
لا تثبت حتی يقترن به دليل مستدلين بان من افسد حجه قبل الوقوف فهو مامور بالاداء ای
شرعا بالمضی على افعال الحج ولا يجوز المودی اذا اداه عن ما لزمه والصحيح
عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضی حسن المامور به
وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا كان النزاع بينهم لفظی راجع الى تفسير الجواز
فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عمن اتی به وسقوط القضاء لا
يعرف الا بدليل زايد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المامور به

كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن المتمسك انه
بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن الاحرام
والحج الصحيح فی العام القابل باداء جديد فاذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه
امر بالمضی وانتفاء الكراهة بهذا اشارة الى ما حكی عن ابی بكر الرازی انه قال لا يثبت
بمطلق الامر ان ای المامور به غير مكروه لان صوم يوم بعد تغير الشمس جائز مامور به شرعا
ولكنه مكروه قلنا المامور به هو الصلوة والكراهة فيها بل الكراهة فی التشبه بعبدة
الشمس واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا
للشافعی فهو يقول يبقى لان الواجب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء
العام الكبری ان الصوم يوم عاشوراء كان فرضا فلما نسخ فی وجوب الاداء فيه لم
ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الواجب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز
الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافته غير موجب الامر اللهم الا ان يراد من الجواز ما
اذن فی فعله من غير ان يتقيد بعدم الاذن فی الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى
هذا التقدير ايضا ينتفی الجواز بانتفاء الوجوب لانه لا بقاء لحقيقة النوع من الجنس
بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حينئذ كان يكون حكما شرعيا بدليل
منفصل وفايدة الخلاف تظهر فی قوله عم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
فليكفر على يمينه ثم ليأت بالذی هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث
وذلك منسوخ بالاجماع فيبقى جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق
عن الوقت المحدود ای غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة وصدقة
الفطر وهو ای المطلق على التراخی اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل
خلافا للكرخی فان الامر المطلق عنده على الفور وهو اتيان المامور عقيب ورود الامر
يقتضی وجوب الفعل فی اول وقت الامكان وعنده الواجب به سقط عند الفرض انتفاء
فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه
بالنقض هذا الدليل على انه للتراخی يعنی ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع

اقتضى

وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو
الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي بما
قصدنا وضع له وهو الاطلاق واما بقوله فالتاخير عنه نفي لوجوبه ممنوع لانه
يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى اخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا
للوجوب يلزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات
في الجزء الثاني فان كان لا ياثم يلزم انتفاء الوجوب وان كان ياثم يلزم الفور قلنا
لا ياثم وانما يلزم لو فوته بمجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء
آخر ولكن عند الظن انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر ياثم والموت فجاءة نادر
فلا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اي مخصوص
جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى
اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون
الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قال الشراح
ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا
فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بفوت الاداء ووجوده عند الوقت
قيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء
لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته اذ الظرف محال
والمحال شروط فلا حاجة الى ذكره قلت لا نم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه
وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية
الوقت وامتياز الصلوة بظرفية فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب
المؤدى بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية
لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة
على الحول واما التقديم على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقديم
الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول

الصلوة

ليس شرطا للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء لا يتصور تقديمه عليه بخلاف وقت
فانه لشرط الاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته
والجواب ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز
ان يثبت باسباب شتى او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت
اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل
ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب والاولى ان
يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت ويزول بزواله فيدل على السببية فان قلت لا
مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات
قلت السبب في الحقيقة لوجوب الشكر بالعبادات ترادف النعم وهو انما يحصل
في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا هو وجوب اداء
ووجوب اداء لكل منهما سبب حقيقي كما ظهر فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم
الله تع وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء
سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك وو
جود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تع وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي
قدرته المستجمعة بجميع شرايط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل ذهب الشافعي
الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو
الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء
ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك
وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو
الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء
فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا
بتعريفات يرد على كل منهما سؤال وايرادها مع الاعتراض عليها يقتضي الاطالة

الاول ان يقال بينهما فرق فان الحايض مثلا يلزمها في حال قيام العذر ان توقع
الصلوة بعد زواله والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن بعد
المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال قلت فان نفس الوجوب لزوم
وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان
في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السببية ولو لم يحصل
اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على
هذا ينبغي ان يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على
التغيير فلو قلنا الواجب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا الوقت للصلوة فان الجزء الاول
منه شرط الاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات
الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء
الذى هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقديم على المسبب
ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا
لما وجبت على من صار اهلا في آخر الوقت والا لازم بها ولا آخر الوقت
والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذى يتصل به
الاداء بنية الشروع واليه اشارة بقوله وهو اما ان يتصل الجزء الاول يعنى
ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم اولى ما يلي يعنى انه يتصل
الاداء به تنتقل السببية الى الجزء الذى يلى ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو
بالرفع فاعل يلى يعنى سببا لوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان
عرض لا استقرار له تمام ركن وقيل ان تم الشروع بالتكبير فينقض منه اجزاء
الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطى حكم الاتصال

لا ان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسببية هنا هو نفس الوجوب لا الاداء
حتى يعتبر الاتصال به قلت الواجب يفضي الى الوجوب اعنى الاداء فيصير هو ايضا
مسببا بواسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية
والا فالسببية حتى ينتقل قلت لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم
الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما
المنتفي هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال
لكن تقرر السببية على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء
وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور ولقائل ان يقال كيف ينتقل
السببية الموجودة في الاول بعينها وهو عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر
ولو قال المصنف ان صلى من جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان
اخصر واحرى ومن التطويل احرى اولى الجزء الناقص بعد تضييق الوقت يعنى تنتقل السببية
اولى الجملة اى جملة الوقت يعنى ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير تنتقل الى الجملة يعنى
كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل الى
البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال الكل
فان قلت قبل الخروج كان الجزء الاخير سببا للاداء بعد اذا كان كل الوقت سببا
للقضاء لا يجب القضاء بما يجب الاداء به قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به
الاداء ان وجوبه يكون بالامر بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت
المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا
في الذمة وهي قربة مقصودة لكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز
في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم
يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام
بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتأدى عصر اليوم
الذى وجب في الذمة كاملا لضرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اى

اى فى وقت فيه فرض الشروع من عمر يوم قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته
بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بعبادة الكفر فاذا مضى ما بقى من الفعل كان
الكل كاملا بخلاف العصر يومه فانه جائز فى الوقت الناقص لانه اذا شرع
فى الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب فى الذمة ناقصا للنقصان فى ذلك
الجزء فتساوى كيفية النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس
ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه فى اليوم الثانى وقت احمرار الشمس مع انه وجب
ناقصا للنقصان بسبب حلق المراد من قولنا وجب ما وجب ناقصا ليتادى
ناقصا الواجب الذى لم يصر دينا فى الذمة لان النقصان الاداء انما يحتمل
بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه جائز له فى
الغاية ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا فى الاصل كان ما شرع
فى الذمة ناقصا فعند مضى الوقت لا يتصف بالكمال وايضا يجعل كل الوقت
سببا بعد الفوات لا يصح فى كافر ثم اسلم فى آخر الوقت لعدم اهليته
فى الوجوب فى جميع الاجزاء ومن حكمه اى ومن حكم هذا النوع الذى جعل الوقت
ظرفا له اشتراط نية التعيين ولا يسقط بضيق الوقت اى بان ضاق الوقت
ولا يبقى فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفى بانتفاء السبب
وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسع ينبغى ان سعة
يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب
كالتخيير فى الطواف وعدم السقوط منها من ذلك القبيل ويمكن ان يقال
المعنى الموجب للتعيين عند السعة مقدر المشروع وذلك باق عند الضيق
فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اى لا يتعين بعض اجزاء
الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول بعينت هذا الجزء للسببية ويجوز
الاداء بعده او قصدا بان ينوى ذلك الا بالاداء يعنى بعض الاجزاء
اى يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع وليس للعبد ذلك

يعنى تعيين فرض الوقت للمنفرد
بعد نية تخير الفرض ولا يسقطا
التعيين صح صح

وانما له

الحانث نسخة

وانما له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى فى اى جزء يريد كالحالف اى كما ان الحالف
فى اليمين له ان يختار فى الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام
ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الاخر او يكون اى الوقت معيارا له
اى مقدرا لذلك الواجب حتى يزاد بزيادته وينتقص بنقصانه وسببا للوجوب
كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان
فان اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط
مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط الاداء به بخلاف كونه سببا ومعيارا
لان الوقت قد لا يكون سببا كما فى المنذور المعين ولا معيارا كوقت
الصلوة ولهذا خصها بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه
وهو اليوم الكامل فسترناه به لكنا يرد عليه الكافر اذا اسلم فى بعض النهار
لا يجب عليه ذلك اليوم الكامل مع انه شهد جزءا من الشهر حالى فعلى الاول
يلزم عدم جواز الصوم فى الشهر والغاء المعيارية وعلى الثانى لا يكون
الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب
وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت
السبب الشهر كله كما اختاره السرخسى ولكن نقل منه الى الجزء منه رعاية
للمعيارية كما قلنا بمثله فى باب الصلوة رعاية فى الظرفية فيصير غيره
منفيا هذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا فيه
قوله عم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين
الحنفية لكون صومه من رمضان وقال الشافعى يشترط نية فرض رمضان
لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فيشترط النية بالوصف كما يلزم الخبر
فى صفة الصلوة العبادة كما يشترط باصله قلت لما صار الصوم متعينا
صار فى الزمان صار كالمتعين فى المكان والاطلاق فى المتعين تعيين فلا حاجة
الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اى بمطلق نية الصوم كما اذا كان

فى التعيين تعيين

في الدار زيد وعمرو قلت يا انسان تعيين هو لعدم فراغه بخيره اياه ومع الخطاء
في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت
قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت
بنية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت
في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر تعرض
المستثنى منه محذوف يعني يصاب بمطلق الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل احد
الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل يقع عما نوى
عند ابي حنيفة رحمه الله قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود
الشهر تحقق في حقهما لان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص
كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الواجب وله ان وجوب الاداء لما سقط عن
المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا آخر
في شعبان لا يصح وكذا في رمضان بخلاف المريض خبر مبتداء محذوف اي المسافر
بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق
بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة
وتابعيهما ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل
او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخلاف ازدياد المرض
لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض خص
متنوع الى ما يضره الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضره كالامراض
الرطوبية والترخص بخلاف ازدياد المرض في النوع الاول والترخص
بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يقع اذا نوى المسافر
النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح
لانه ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه احق نظرا الى انه منافع بدنه فلان يجوز له

الوقت

الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والثانية يقع عن النفل
الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة انه
لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه اذا
اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض
الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا
لا سببا كقضاء رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الوقت
الموقتة اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب
في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر وسبب
صوم الكفارة ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين فان قلت قيد في النذر
بالمطلق وهو مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من
قسيميه فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربعة قلت النذر المعين من القسم
الثالث لانه معيار لا سبب لانه شبه النذر المطلق لكن له مشابهة بالقسم الثاني
في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل
لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر
فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب
الآخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان الاوقات متعينة
للقضاء من الليل فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو
النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول
النهار محتمل الوقت وهو القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين
وهما الصوم والصلوة لانهما مشروعان في الوقت المعين فيفوتان بفواته
او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار
للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج
كوقت الصلوة ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد

قوله الموقتة يشبه المعيار والظرف كالحج
فانه شبه المعيار من حيث انه لا يصح الا حج

هذا بيان الاشكال بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا لان ادراك في
العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لاحداثه متعينا فاشبه
المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره من العام الاول واشهر الحج
من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما اشبه كلا منهما كان
الا وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلت لا لان
كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك
العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على
ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان
العام الاول متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في الاثم
فعند ابو يوسف ياثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد رحمه الله لا ياثم
الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت ثم لم يحل له التاخير فيصير مضيقا ويتادى
الى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان الظاهر من حال المسلم
الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فيتعين الفرض
بدلالة الحال فيصرف الاطلاق اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة
ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت
ففي هذه المسئلة يشترط نية التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود
الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بما هو سوى الفرض باداء
النفل لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم
الصريح وقال الشافعي يلغو نيته ويقع عن الفرض لان الحنفية تحجر عليه في امر
الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فتلغو نية النفل ويبقى اصل النية
فيتادى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حج عن النفل لوقع حجة فرضا من
غير اختيار وذلك بعيد فان قال هذا ايراد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية
النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار فاما في رمضان اذا نوى

النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل
للنفل فتثبت صفة النفل فيتحقق له الاعراض من الفرض ومعه لا يثبت الفرض
والكفار مخاطبون بالامر بالايمان لانه عم للناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله وبالمشروع
من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها
وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق بها فقد آثروا الدنيا على
العقبى وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا
خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون
على اصل كفرهم كقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من
المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول عن اهل التفسير
فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما في وجوب الاداء في احكام
الدنيا فكذلك مخاطبون به عند البعض وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا
فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداء
ما وجب عليهم في حال الكفر ولا قضاء ما وجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم
يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر
فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا يرى
ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم يريدوا انه يثبت
في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابتة بالدلائل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون
باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركه
لقوله عم لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن انك لتاتي قوما اهل كتاب فادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فانهم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم
خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث ففي هذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع على الايجاب

بالايمان فيقدم الخطاب بما يحتمل السقوط لا بما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم
مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب في حكم المؤاخذة في ترك الاعمال
بعد الاتفاق على المؤاخذة بتركه اعتقاد الوجوب ومنه النهي اي من الخاص
النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف وهو
قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه
ضرورة حكمة الناهي كما ان الامر يقتضي حسن المأمور به ضرورة حكمة الآمر قال
الله تع وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر في قيود التعريف
والاحترازات وبيان الاختلاف جارية في الحد من انه شرعي او عقلي آتية
في النهي وهو اي النهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا
وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار
امور او لغيره معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون
للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك لان الوقت داخل في تعريف الصوم وذو
صف الجزء وصف الكل ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة
كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل فهو
قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران النعم وكونه في العقول
وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في
قصة يوسف عم وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس
بمال فيكون حقيقة قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم لقبحه وصوم يوم
النحر مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهي عنه لا بذاته لانه في ذاته امساك
لله تعالى بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض
عنها وبالخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف له
لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء
وصف للكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو

مطلب النهي

ترك البيع للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع
بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا
وطي الحائض منهي عنه لمعنى وهو مجاور وهو الاذى لا للزنا لانه لان وطء
المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في
الارض المغصوبة عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدونه ممكنة بان باع من
مالكها فان قلت لانم زوال الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك الشغل عن
الصلوة حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين
والكلام في حال نهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان
خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد
فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تع بحال اعلم ان الموجب للقبح لما كان
بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اثر اتصاله به فاوجب فساد المشروع
لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس المشروع صار
صائما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفي المصلي بخلافه تقديره من عقد مشروعا
وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقدير المعصية وهو حرام اتفاقا
من جانب الترك فلم يلزم القضاء واما صحة نذره من جهة ان الصوم
عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر
المنهي عنه وقال لله علي الصوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم
يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف
الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وجب قضاؤها لان بعضها من القيام
والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة بل منهي عنها
هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيل
للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا
للمعصية وهو ابطال العمل فرجح جهة المضي فاذا تركه يلزمه القضاء واما لو نذر

اليوم النحر لانه لم يصر مرتكبا للنهى بنفس النذر وفي القسم الكامل كان ممكن الانعكال او جب
صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بالقبض مع كراهة التنزيه فان قلت
يلزم من هذا ان يكون مستحل وطى الحائض قلت ثبت بالاجماع حرمة
فان قلت ان اراد بالكراهة كراهة التحريم وهو ان يستحق فاعله محذورا
دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الكل مثل الاول وقد فرض دونه وهذا
خلف وان اراد بها كراهة التنزيه لزم ان يكفر مستحل وطى الحائض
والمنصوص خلافه قلت نختار اى بها كراهة تنزيه وانما كفر مستحله لان حرمته
ثبت بالاجماع كذا في شرح الاكمل وجامع الاسرار وفيه تامل لان وطى
الحائض اذا كان مكروها كيف تثبت حرمته بالاجماع والنهى المطلق عن
الافعال الحسية وهي ما لها وجود حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا
وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو
القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه بمقتضى القبح لغيره كالنهى عن الوطى
حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فان الدليل
دل على النهى لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن الامور الشرعية
اى عن الافعال التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة
فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبل
قلت كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك
اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد
الاهلية والمحلية وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلوما متبين وسوى فيهما
بعض الشرائط موقوفة على الشرع كذا قال الشارح وللقائل ان يقول ما وجد ثم من
الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها
على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون
الدم على التابيد وقد قتل بالة كذا عمدا ولا يكون القاتل اباه وكذا الزنا من

وهو ما

من حيث كونه وطئا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل
او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا تحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين
فالصواب ان يعرف الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محل
العوارض فيندفع الاشكال على الذين اتصل به وصفا اى يقع على القسم الذي
قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهى عنه بعد النهى مشروعا باصله دون وصفه الا اذا
دل الدليل على كونه قبيحا بعينه فلا يكون مشروعا كالنهى عن المضامين والملاقيح
وصلوة المحدث فانها افعال الشرعية قبيحة لعينها وبما ذكره يعرف ان اطلاق
المص عن قيد المطلق وعن الاستثنائين ايجاز مخل فان قلت النهى عن الصلوة
في الارض المغصوبة نهى عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل
من قبيل ما اتصل مجاورة قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة
الزائدة وهي كونه اشد اتصالا به بجهة زائدة ثم ان القبيح لعينه يفيد التحريم من
تقسيمه من غير نظر الى كون احدهما وصفا والاخر شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر
لكونه اكثر واشهر فان القبيح يثبت اقتضاء للنهى عنه فلا يتحقق اى لا يمكن ان يثبت
القبيح على وجه يبطل به اى بذلك الوجه المقتضي وهو النهى بيانه ان الله تع نهى عباده
ابتلاء فلا بد ان يكون المنهى عنه مقصور الوجود حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله
فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرع لكان يكون باطلا ولا يمكن وجوده
فيعاقب عليه شرعا والنهى عنه المستحيل قبيح كما قال لانسان لا تطر فيبطل النهى
المقتضي وفيه ابطال للقبيح المقتضي فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح
للغير يكون المنهى عنه ممكنا والمقتضي وهو القبح محفوظا والمقتضى وهو النهى ايضا
محفوظا وتحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهى تعرض
في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ
بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم في المنهى عنه بناء على الامتناع الاختياري
والاول بناء في الوجوب والكل لا ينافيه وللقائل ان يقال انه بعد كونه مصادرة على المص

يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل يبطل
تلك القاعدة وانه لم يتم سقط قولهم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود
ونمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانا لا نم استحالة عقلا وعدم المشروعية لا ينافي
الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه الا يرى ان الله تع كلف ابا جهل بالايمان
مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال النهي اذا كان مشروعا
ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة
ولهذا تفريع بالمسائل على ما مهد من الاصل اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية
واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل
خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وساير البيوع الفاسدة كالبيع بشرط
فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو
من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر ونحوهما فصوم يوم النحر وساير الايام المنهية
مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فان الركن وهو الايجاب والقبول
وجدا من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما
شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافي ملك اليمين كحلو الميتة وفي صوم
يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم
النحر فلان الصوم ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صام يكون مؤديا لانه
كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الدرهم الزايد في الربوا لان المبادلة لم توجد
فيه ولكن الزايد فرع على المزيد عليه فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع
الفاسدة كالوصف لانه الزايد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن
غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك
ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم
من قبح الوصف قبح الاصل كالآتي اذا اصغرت والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع
مضمون وهو ما في ظهور الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات

ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات
شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعية وليس كذلك لان هذه العقود
لا تنعقد اصلا ولا يفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي
لان محل البيع والنكاح معدوم وكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي
محل النهي وللقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا
عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء
الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم
فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلت لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة
الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عم في الابتداء حيث
لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم لو ثبت علمه عم بوقوعه في زمان
نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله عن البيع الحر
تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك
باعتبار اقسام القبيح وهنا باعتبار ما ورد على القاعدة به سؤال وقال الشافعي
في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي الى
ما قبح لعينه ولا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض
فيكون قبيحا لغيره قولا بكمال القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا اذا
المطلق ينصرف الى الكامل او مفعول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اي قلنا الامر المطلق
يقتضي ان يكون المأمور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا
الشارع وضع بعض احكام افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع
للملك وقد نهي عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع
الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبيح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا
للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره رتب عليه حكمه لان النهي
في اقتضاء القبح حقيقة لصحة تكذيب من قال الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات

كالامر اى كما قلنا فى الامر فى اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهى عنه معصية وفعله حرام
فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضى ان يكون حراما لما بينهما من التنافى فلا
يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافى بين القبح والمشروعية لتغاير
الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا اى لكون المنهى
قبيحا لعينه قال الشافعى رح لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث
ان الاجنبية تلتحق بالامهات فى حق الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام
محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا
لا يوجب حرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطئ والموطوئة لكونه مخلوقا
من مائهما فتحريم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عم ناكح اليد ملعون ثم
تعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات
فكان كل منهما اى الواطئ والموطوئة بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقيم ما هو
سبب الولد وهو الوطئ ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم
لم يعتبر فى السبب كونه حلالا او حراما لانه خلق من الولد وهو عين لم يتصف
بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشد فان قلت كان ينبغى
ان يحرم زوجته بعد وجود الوطئ عشرة لشبهة البعضية قلت سقط حرمتها
لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعنى اذا غصب شيئا وهلك وقضى
بالضمان يملك الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر فى تملك الاكساب ووجوب
الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا
والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل يثبت
شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لان الضمان شرعى جبرا لما فات والغائب بملك المالك
فى العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد وهذا
لا يجوز فانعدام الملك يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا بحسنه ولما دام
المغصوب بحق ذمة المالك يدخل فى ملك الغاصب ضرورة لانه لا اشتباه فى الكلام

وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين
عندنا وبمقابلة اليد عنده رح لا حاجة الى زوال الملك العين اذ ليس فيه اجتماع
البدل والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية اى سفر الابق وقاطع الطريق والباغى
سببا للرخصة وهى قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح فى
نفسه بل العصيان فى قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح
سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اى بالاحراز الى دار الحرب لان
استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية
لو وقع على محل مال معصوم ولما كان احرزوا اموالنا الى دارهم لم تبق محرزة لانه
اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم على مال مباح فيملكونه فان قلت
هذه المسائل لا يصلح للتفريع لان النهى عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلنا
المراد بيان ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية سواء كان المنهى عنه شرعيا او حسيا
فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن
اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك فى يده يضمنه قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء
فى حالة البقاء كانه يجدد ساعة فساعة كما فى لبس الثوب فى حق الحنث والاستيلاء
فعل ممتد فصار بعد الادخال فى دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء
وكذا فى الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل
يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو اللغة بمعنى الشامل يقال مطر عام اذا
شمل الامكنة وخصب عام اذا عم الاعيان ووسع البلاد ايز دومى وفى الاصطلاح
ما ذكره المص آخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما
يتناول اى لفظ يشمل افرادا بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره فى الخاص
وهذا كالجنس افرادا اخرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الا على فرد واحد
واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا يتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشئ ما
يصدق ذلك الشئ على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة

قوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك لانه يتناول
افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها
يتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام
عليها مجاز مثال العام مسلمون بالافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون فالافراد
مشتركة في التسمية بزيد وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي يوجب ليس بقطعي لانه
يحتمل ان يخص كما قال الله تع الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال
لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل
على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة
وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل
ان يقول لا نم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل
فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه
بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم
بالطريق الاولى لان العلم محل القلب والقلب اصل الجوارح تبع فمتى سقط في حق
التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد فيه محتمل واحتماله ساقط في حق
العمل دون العلم قلنا ذاك احتمال ناش من دليل وهو القطع بكونه غير متواتر
حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم
وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه
وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام هذا تفريع
لكون العام موجبا لمدلوله قطعا كحديث العرنيين عرنة واد بحذاء عرفات سكنوا بها
عرنية وهي قبيلة نسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال
في بني حنيفة حنفي وهو ما روى انس ابن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم

فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عم ان يخرجوا الى ابل الصدقة
ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث
رسول الله عم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم
وتركهم في حرة الحجاز ماقول هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عم
استنزهوا عن البول لان البول عام متناول للابوال وغيرها لان اللام فيه للجنس
وضمن المستخرجة فيحمل على جميعا ان لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ
الاول بالثاني وحديث العرنية متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها
كانت في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام
مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلت
الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة مساو
لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم الانسان ثم بالفص منه
لآخر بعد ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما
نصفا لان العام مثل الخاص وفي ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية
بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفي الكلام في
البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف قال المص في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية
وزيادات قاضي خان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف
للثاني سواء اوصاه بكلام موصولا ومفصولا لان الوصية لا تلزمه شيأ في حياته
بل بعد مماته فكان بيان الموصوف والموصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان
وبالخدمة لآخر وعنده رح اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص
للثاني تخصيصا وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون
معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة في الوصية بالرقبة
لان الوصية بالرقبة لم يتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح
استثناء الخدمة الرقبة واعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يعتبر اللفظ

باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان النفس يدخل في اسم الجاني ولا يجوز
تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر في حال الذبح لاجماع
السلف على ذلك والذكر يستعمل باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير
مقرون بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا معطوف على قوله يجوز
صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي
فهو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى ما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عم
قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي بان من سمى اسم الله
حالة الذبح يجوز اكله اجماعا محصل فيحل في العامد قلنا لا يحل الاكل في العامد لانه
منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها
بخبر الواحد والقياس الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام
ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان
لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد بالعموم ذبح لغير الله كذبائح المشركين
للاوثان والميتة بدليل ان المشركين حاولوا المسلمين قالوا انا كلون مما قتلتم
ولا تأكلون مما قتل الله فانزل الله تعالى الاية فاجيب بجواب اعم وبين الحرمة على وجه
يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي
عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله كان آمنا يعني
لا يجوز تخصيص هذه الاية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح
الدم بردة او زنا او نحوهما فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن
لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي
فيه لان الجاني قد خص من الاية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبا
لقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم منه قلنا لم يبطل
ادون الحقين فاعلاهما اولى لا نتيجها اي لان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر وقوله تعالى
ومن دخله ليسا مخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الاية الاولى لان الناسي

ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الكل ناسيا مقام الصوم
والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكر من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح
ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة فاما
الاطراف فسالكة مسلك الاموال والاية تتناول الانفس دون الاطراف لانه في حكم المال
والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه وللقائل ان يقول مع جواز
ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان قلت
الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا
اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم
لعدم القائل بالفصل فاما اذا اسلم الخصم ان دخول البيت مفيد للامان دون
الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي رح فالالزام بالآية متعذر قلنا الآية
الامن تعم البيت والحرم وقال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ
حكم الحرم حكم البيت في الامن صارا بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت
متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم
خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه عم
فسر الاية بالمقام اذ هو عطف بيان للآيات وليس في كون البيت مفيدا له آية
بل هي ظهور قدم في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب فصل خصوص
لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر
العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل
مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية
وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض
الشروح وللقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة
اضافة الخالق اليه ولا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي كقوله تعالى واوتيت من كل شيء
مما فقدته بلقيس

ويقوله مقارن عن الناسخ ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في
المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة
لا داخلا في ماهيته كذا قال شارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة
ان لا يعرف تأخر دليل الخصوص لا ان يصدرا معا من النبي عم في تمكن ان لا يعرف
تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض
افراده بغير دليل مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان معلوما معلوم
او مجهول كالربوا حقيقي من قوله تع واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا
لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقيل ورود البيان نظير للخصوص المجهول
وبعد بيان النبي عم الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظير المخصوص
المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالكرخي
من قد هنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والصبي
العجايز من قوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجد
تموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والعجايز وتخصيصه باية الاستيمان وهي وان
احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد ما خص
كما روى ان فاطمة احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تع يوصيكم الله في
اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة
وعدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وكاية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون
النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع لاحتمال شبهة الاستثناء
والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم من ان كلا منهما
لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من
من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا
فجهالته يوجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل

قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى حجة كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا
للمعلوم وجهالته لا يتعدى الى النص لاستقلاله فقلنا بالشبهين وقلنا يبقى
حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل
لانه مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناوله العلة مخصوصا مما
تناول العام فذلك القدر مجهول فاوجب جهالة في الباقي وباعتبار
الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه تكلم بالعدم
الاصلي اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج
والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع
فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال
التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعا فقلنا يبقى حجة
ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي
تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلنا بينهما
فرق لان موجب العقل لا يحتمل التعليل فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال
ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة فان قلت دليل الخصوص لما شابه
الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلنا
المانع في الاستثناء عدم الاستقلال وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة
اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص على القول الاول
الذي اختبر فيه الشهادة جميعا وهو المختار فخر الاسلام نظير هذه المسئلة وهي اذا
باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمن المبيع
ويلزم العقد في الذي لا اخيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي
ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد في ما فيه خيار شرطا فاسدا في الاخيار فيه كما جعل
ابو ح في بيع الحر والعبد في تفصيل الثمن قبل العقد على الحر شرطا فاسدا القول في العبد قلنا الحر
لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيا العقد فكان اشتراطه فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي

فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في البيع ولا يمنع
صحة العقد فان قلت لم يجعل ابو ح كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل فيمن
جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح نكاحها كل المسمى مهرا لمن يصح
نكاحها قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب
كل الثمن بمقابلة القن يتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من
الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزء
الحل وانما يقال لها باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة
فلا انقسم وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل
في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون
كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء
فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر
الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه
الاستثناء اعتبر كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد المبيع في الصورة
كلها لوجود شرط الفساد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية
الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما
لا يصح لشبه الاستثناء فقيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان لم يعين العبدان او وجد
تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح المبيع لجهالة
المبيع او الثمن ففي هذه الصورة الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة
الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين
من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير يبطل وكذا هذا وفي الصورة
الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالالف الا
احدهما بحصته وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء يمنع

صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه
الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه
بطل
يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه قيضه ويبطل وان بطل شرط
الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارية
بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار
لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في
العقد والحكم جميعا الا انه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيجد جهالة الثمن وقيل
انه اي العام المخصوص سقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب
التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا
هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وعيسى بن ابان كالاستثناء المجهول يعني
تمسكوا
تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء
والمخصوص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا فاذا كان دليل الخصوص مجهولا
فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون
الاصل في النصوص التعليل فلا يدري كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى
الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف
الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار
العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة
الحر بعد ان يعرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقيد البيع فيه بقوله بثمن واحد
لانه فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا
لابي ح رحمه الله تع وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص
من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد
منهما اي من دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل

بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا سقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للعموم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن متحملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمتحمل له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وسمى لكل واحد ثمنا وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته م والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما كان كالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان من القطع والجواب عن كل الفريقين ان فيما ذكر اعمالا باحد الشبهين واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر والعمل بكليهما اولى ورد الرابع بان الاستثناء انما يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص م العموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المص الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام عندك قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من المجموع من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس شامل الجمع فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهو ليس كذلك قلت لا نم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبا قطعا كموجب العام الثابت بطريق الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري

ثم بحث مجيء الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر و قوم مثال للعام معناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رجالان ورجالات قلت هذا شاذ وهذا ان القوم يثنى ويجمع فيقال قومان من غير شذوذ وهو يتناول الجميع آحادا لا الكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناول لكل واحد فكيف صح استثناء الواحد من القوم فقولك جاءني القوم الا زيدا قلت صح من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع بلا تغير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما لا يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع م ومن وما يحتملان العموم اذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد يعد من فيها الى آخرهم فاذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق كل من زار العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح ولقائل ان يقول قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما قلنا من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا والاصل فيهما العموم يعني الكثير الشايع في استعمال كلمة العموم ومن في ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل لقوله تعالى ومن قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاما لعموم صفة وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن اهله ومع ذلك فهموا فيها العموم كما اى كما وضع لا يستعمل في ذوات من لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصلح

اذا قلت في الشرط من زارني فله درهم ويحتمل ان من زار يستحق العطاء

ان يقال رجل او مرأة فان قلت اذا كانا من محتملا من وما في المعنى الموضوع لهما
قلت وضعت مبهمة في ذات من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له
في الخارج الا في ضمن خاص او عام واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو
حر فشاؤوا واعتقوا هذا تفريع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة
وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغي
ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله
من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم
للبيان دون التبعيض لانه تاكد العموم باضافة المشية الى عامة ضاد
ذلك دليلا على انه لم يرد لمعنى الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله
من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص فلا يدل على تاكد
العموم فوجب العمل بهما كذا قال الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى ومن
يشاء الله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله تعالى
قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض
متيقن على التقديرين ففي من يشاء من عبيدي امكن العمل بعموم من
وتبعيض من وان كان للبيان لانه علق عتق كل واحد بمشيته مع قطع
النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت
من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية قال
هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب
ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه
بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطل لا اطلاع
عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل ولقائل ان يقول البعضية التي
يدل عليها من هي التبعيض المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم

من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ لا نم ان التبعيض متيقن وان قال لامته
ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط
ان يكون جميع ما في البطن غلاما وهذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا
ينبغي من قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر وجوب قراءة جميع ما تيسر بصفة الانفراد
لانه بجعله الاجماع ينقلب متعسرا او ما يجيء بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما
بناها اي من بناها مجازا اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما
لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى ومنهم من يمشي
على بطنه ويدخل ما في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما ايضا
اي كما استعملها في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم
وكل للاحاطة على سبيل الانفراد كلمة كل عامة معنا بادون صيغة بمعنى
يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره في
فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء لانها لازمة للاضافة والمضاف
اليه انما يكون اسما فيعمها اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهي
طالق تعم ويحنث بتزوج كل امرأة ولا تعم الافعال حتى يقع الطلاق في المرأة
الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده
كما قلنا وان دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم
كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي بصدق الاول لان
جميع افراده ماكول والكذب اي بكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا
قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل
التطليقة يقع واحدة فاذا دخلت بها اي كل بكلمة ما اوجبت عموم الافعال
لان كل لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون
مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة
فهي اي كل طالق وقت من التزوج يقع فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج اي في كلما ضمنا العموم الافعال في كل
ويثبت عموم الاسماء فيه

اى كما يثبت عموم الافعال كما في كل لا من ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع
وهى من العام معنى توجب عموم الاجتماع اى توجب احاطة الافراد على سبيل
الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال الجميع من دخل هذا الحصن اولا فله
من النفل كذا وفي المغرب بفتحتين ما ينفله الغازى اى يعطاه زايدا على
سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا ان تكون مشتركين فيه وان
دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا
منهما للاحاطة والشمول فيحمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه
بالدخول اولا فالواحد اولى لان الاطلاق فيه اولى اعترض عليه بان في ذلك جمعا
بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقته فلو دخلوا
فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز واجيب عنه بان ليس المراد كليهما
بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر
فان وجد في الاكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم
الجمع ان تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة
دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع
في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى
ان يقال الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو
ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل واحد
حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو
مجازى عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل
واحد كما لو اصطلحوا بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل واحد من الداخلين
كمال ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف عن الناس ولم يدخل ولو دخل
عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لان الاول من كل وجه فسقطت

منهم النفل له تام
لانه اللحاق على سبيل الانفراد
فاثبت لكل واحد منهم

دخل
عن كلمة كل الاحاطة لانها يحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول
اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق
فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت
في صورة كل من دخل المعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلفه
ولو لم يعتبر هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله من دخل يمكن
حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل
دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون
متعددا فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت
هذا يقتضي انهم اذ دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم
هذا المجاز قلت يقيد بعدم المسبوقية بالغير مرادا في دخولهم فرادى فلا يصدق
الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام
وصيغة شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب
وذلك اذا دخل النفي على ما وتضمن من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار
فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية
ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تع لا بيع فيه ولا خلة
فيمن قراء بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين
والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان
نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تع قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى
ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام
مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب
الكلي الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة
تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم لكنها اى النكرة المثبتة مطلقة

الكثير

مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة
والنكرة دالة على الوحدة فلا يكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة
في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق
بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق ههنا ما يقابل
المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق
المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يراد من
النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي تعم ولقائل ان يقول نقل
عن الشافعي في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع
الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب
العموم وان صح هذا النقلان تنافيان والاكذب احدهما عليك بقوله تع
وانما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء عنده شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة
الله تع جميعها جوابها ان هذا في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا
لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين سمي الشافعي
المطلق عاما على اصطلاح المتقدمين وظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح
الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار
اي في كفارة الظهار في قوله تع فتحرير رقبة خصص منها الزمنة والمجنونة والعميا
والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصص فتخص الكافرة منها بالقياس على
كفارة القتل قلنا ان اراد من العموم انها صالحة لتحصيل البدل فلا نزاع فيه
وان اراد التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا تخرج
عن العتق الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص
بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تع كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة
واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام الغزالي
بان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليم ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا

لكان تسميتنا ادميا مجازا وبانهم اجزؤا مقطوع اليد في التكفير ولم يجزؤا الاخرس
وكيف يرجوا الخلاص من هذا الخبط وفهم الى ههنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه
وليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما
الا انه تناوله الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا وعند
الشافعي ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه في مقطوع اليد فيتناوله
المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة لوجود احدي يديه لو قطعتا
لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق
واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف
التخصيص والتقييد سواء كانت في النفي او في الاثبات فان قولك رايت رجلا
عالما اخص من رايت رجلا فكيف تعم بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك
لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي
لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة
اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان تختص بواحد فان قلت
لم يجعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف
ولكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت الموصوف خاص لكنه
قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على الحكم
اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل
البدل دون الشمول الى ههنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل اتصافها
بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله والله
لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا
بدون الصفة فله ان يتكلم بواحد سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم
باثنين يحنث والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لم يصر موليا لان الحنث
يوم وقع فيه فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا

بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها
لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب رجلا ولقد تنى لا يعم واعلم ان هذا الاصل
الكثير الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قوله
تمرة خير من كسرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا اتزوج الا امراة
كوفية تبر بتزوج امراة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الكلم
مختص بالاستثناء في النفي وبكلمة اي دون ما عداها ووجه عمومها بعموم وصفها
ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت
غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا وكذا قال اي عبيدي
ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون كلهم وان قال اي عبيدي ضربته
فهو حر وضرب المخاطب الجميع ضربا يعتق الاول لعدم المزاحم او دفعة يعتق
واحد منهم بخيرة المولى في تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة
الصافية ومن المعرفة غير المعينة كقولهم المراة التي اتزوجها طالق ووجه الفرق
ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان
الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وهذا الفرق مشكل
لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة
افعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا هنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من
من جهة المعنى فهو موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاول بالضاربية
للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية به والقول في الاول بالضاربية للمخاطب
~~وصفت في الثانية بالمضروبية~~ بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى
ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه
مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قايم بالضارب
ولا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة يثبت
ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد

بملائكة

وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وللقائل ان يقول الضرب صفة
اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار صار وصفا له وتعلق بالمفعول به وبهذا
الاعتبار صار وصفا له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين والمتعدي يحتاج
الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود واتصاله في الاول
اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لانها
في الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوصفي
بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى انما يحلق عتق كل واحد على ضربه توفر
الدواعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة
الثانية انما يحلق العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى في اذهاب مال النعيم
على العموم بل يبقي واحدا لحاجته الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك
لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا اي كالوصف العام في افادة
العموم اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجب العموم
اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الكلام فيحتمل الكل والادنى بطريق
الحقيقة لوجود الحقيقة فيها لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل
الكل بدليل فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امراة اعترض عليه بانه يلزم
ان لا يصح الاستثناء من الرجال ومن اللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله فسجد
الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون بيان تعيين لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة
انه تاكيد بان المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق ويحتملا
ما دونه كما هو موجب ساير الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل
العموم قال الشيخ عبد القاهر لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين
وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد
والجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام
على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف

العهد او الاستغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس
خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المعهود اولى من حمله على جميع الافراد
لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام
في قوله تع السارق والسارقة وقوله تع ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع
الا ان يدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج
نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن مع سقوط اعتبار الجمعية اذا دخلت
اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية
اذ لا معهود في اقسام الجمع يحمل اللام عليه ولا يمكن حمله بتعريف الماهية لان الجمع وضع
للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا الا ان اللازم للتعريف والمحلى بلام الجنس
نكرة في المعنى كقوله تع كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى
الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له
افراد خارجا او ذهنا وكان باعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين
فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا اتزوج النساء فان قلت لم لم يحمل اللام
لاستغراق الجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلاثا ولا يتناول الواحد و
الاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تع لا يحل لك النساء من بعد لا يختص
بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة
وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى كقوله تع انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين
فلا تبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين في قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسرين فيه وهو معنى قول
ابن عباس رض لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر

يكون
لانهما لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان الفارسي رمحا ان مع الفارسي رمحا ان
معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول
ابن عباس رض قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فتناول
يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية
غير الاولى لما ذكر انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى
نكرة والغرض خلافه واعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن
القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تع وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تع
ان هذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين
من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة كقوله تع وهو الذي انزل عليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرف نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تع انما الهكم اله واحد وما ينتهي الى الخصوص اي المقدار الذي يصح
انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك
في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس
المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمراة
والنساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المعرف
والثلثة اي النوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون
جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه
الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ
ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب
الشافعي رح ومالك اي اقل الجمع اثنان كقوله تع هذان خصمان اختصموا جوابه ان
يقال المراد فئتان خصمان وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث
هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين كما للبنات الثلثين ثبت هذا الحكم

نساء
بقوله تع فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله تع فان كن
فوق اثنتين الآية ان ليس فوق الاختين اكثر من الثلثين فوقفنا من هذا
ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قربتهما
قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية
كان اولى والوصايا كما اذا اوصى بالعلى اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما
بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية
تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرائض او على سنة تقدم الامام لان الامام
تقدم على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ذلك لانه عم مبعوث لتعليم
الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المسلمين جماعة لانه
كون المتقدمين جماعة بخلاف الجمعة حيث يشترط لصحة ادائها ثلثة سوى
الامام بدليل قوله تع فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب
وثلاثة سواه بقوله فاسعوا واما المشترك فيه لان المعنى هو ما مشتركة
والصيغة مشتركة فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا التناول
القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز به عن العام على
سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن
على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في
الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف
الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار
الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التوضيح وكذا اللون والجواه
فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العلم متفقة الحدود احد الامرين
اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق
او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقائق كالقرء
للحيض بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكم التوقف فيه اي

اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التامل
ليترجح بعض وجوهه للعمل به اي بالمشترك كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه
دالا على الجمع كما يقال قراءة الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرء
النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل
من الدم الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قال الشراح ولقائل
ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى
الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان
الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض
الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت
الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان
لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء ههنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم
للدم والطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى انما يكون بالتامل
وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء
للحيض لقوله تع واللائي يئسن من المحيض لانه تعرض عند ذكر الخلوع للايسين
عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك
عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من
المشترك كلا معنييه عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام
عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد
من معنييه على ان يكونا مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا
والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم
اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تع فجزاء مثل ما قتل من النعم
فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعي
المثل صورة لانه ابعد من المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رح رجحا المثل معنى

لانه مراد فيما الاشتمل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا
انما يلزم محمدا لان الشافعي لا يلتزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين
جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت من اهل
اللغة بل حقيقة في الدعاء وهنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على الرحمة العناية
بشان النبي عم اظهار الشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار
والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المختار بان تقدير
الآية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا يعم المشترك فاسد لانه حرف بلا دليل
اذ يصلون لا يصح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال
زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما
الضرب في الارض السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب قلنا ان المشترك اما ان
يستعمل في المجموع غير بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جار لانه
غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع
وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ
مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت
مع عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لانه جزء من
المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره
عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته فيلزم ان يكون كل منهما
مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة
ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر فيما يناسبه فيكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين
بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ونقول كل واحد من المعنيين موضوع
من غير اشتراط انفراد او اجتماع ليستعمل تاركة في هذا من غير استعمال في الآخر

وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في محال بين التفرد الاكل المعنى بين الالفاظ
كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا
المعنى واما الاول فما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي احترز به عما
يأتي تقييد حد المأول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما
ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما فان الخفي والمجمل والمشكل اذا
زال خفاؤها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس سمي مأولا وكذا الظاهر والنص
اذا حملا على بعض وجوههما بغير ان مأول ولا يح بلا خلاف مع ان التقييدين منتفيان
واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي
ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فيدخل جميع اقسامه فيه
ولقائل ان يقول المراد من المشترك المشترك اللغوي الاصطلاحي لان المعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو
المأول من المشترك لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة
وما عدا المأول من المشترك ليس منها لا يتغير دلالته الوضعية بالتأويل لان
قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل
صلوة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل
من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ما يترجح ارادة الحيض
منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المأول تبيين المراد
بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي يظهر في اظهار المراد من
المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجح
بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع
فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه فاذا نظرنا الى لفظة ثلثة قروء
فوجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينقص عنها كما قررناه في التحقيق
وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى احلنا دار المقامة من فضله وقوله تعالى

احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل
بدليل الرفث فان قلت في المأول لا بد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون
دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى الآخر قلت لا نم فان قلت لا نم فالاولى
النظم اى طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به
اى حكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو كمن وجد ماء فغلب
على ظنه طهارته يلزم التوضي به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزم
اعادة الصلوة لان القائل ان يثبت بالرأى فلا خطأ له في اصابة الحق حقيقة
وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم لكلام
وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلقات بالمركبات اذ الكلام
ما يشتمل كلمتين فصاعدا افاده ظهور المراد به اي بالكلام اراد بالظهور الظهور
اللغوى وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون
المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغة اى بسماعه احترز
به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب
والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور ايضا يجمع في المتكلم بنفس الصيغة كقوله
احل الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت
كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم قلت
لم يذكره الثناء بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه على
سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند علامة الحكام فر بين
اذ لا اعتبار الاحتمال غير ناشى من دليل حتى يصح اثبات الحدود والكفارة بالظاهر
واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر يعني يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى
من المتكلم اى بان يكون المعنى الزائد غرضا للمتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا في
نفس الصيغة يعني لا يكون المعنى الزائد في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تع
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان

الحكام

العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الاية وهو قوله تع فان خفتم الا تعدلوا
فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق
شرط في النص وعدم شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين
جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا لكونه مجيء القوم غير مقصود بالسوق وقيل
ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا كلام حسن
لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره
ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوه في حده بهذا
القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد
وضوح ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ينظم اليه سباقا او سياقا
الى هنا كلامه وللقائل ان يقول قوله بمعنى منا للمتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق
الكلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوح بانضمام
قرينة نطقية يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا التاويل وهو في حكم
المجاز لتعيين المراد ولا نم انه يغفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا
في الاية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي ان يكون
عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر
اكتفاء داخل كونه مفهوما من تعريف النص وحكم وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل
وهو حمل الكلام على غير الظاهر وهو اى ذلك التاويل في حيز المجاز وانما قال اشارة
الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والمراد ان هذا الاحتمال
لا تخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجهما عن كونهما
قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص والظاهر لان النص لما احتمل وذلك وهو
اوضح من الظاهر فلان يحتمله الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص
بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او غيره بان كان عاما فلحقه
ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه

على ما لا يتغير معه احتمال التاويل سواء كان
دليل المعنى في النص بان كان

ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال
فصار نصا فان قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع
لانه جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التوزيع فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال
فصار مفسرا كذا قيل وللقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجود آدم فصار نصا
في ذلك مفسرا وحكم وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت فسجد
خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر
يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشاء من حيث هو خبر لا من
حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال في
تعريف المحكم اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا
وظهور مع احتمال ابعد وظهور ولا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة
الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها
في الظهور والمحكم مما احكم المراد به عن احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالآيات
الدالة على وجود الصانع وصفاته وسمي محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي
بموت النبي عم وسمي محكما لغيره وحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما فرغ من
بيان كل واحد من هذه الاقسام بمثل كل واحد فقال كقوله تع احل الله البيع
وحرم الربوا هذا للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في
بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا و
يقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله تع ذلك وقال احل الله البيع وحرم
الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم
نظير للمحكم ونظائره يعني كل من هذه الاربعة موجب للحكم قطعا لكن يظهر
التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر
متروكا عند معارضة النص ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند معار
ضتهما المفسر والمفسر متروك عند معارضة المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي

في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يحتمل النسخ والتبديل كما لا يحتمل التخصيص والتأويل واما المحكم ح

والتبديل تغيير الحكم مع امتناع فامتنع بعد ذلك انقطاع احتمال النسخ قدح

الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احديهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض
الموجب للتساقط لا يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان
يقتضي احديهما خلاف ما يقتضيه الآخر سواء كانتا متساويين اولا مثال التعارض
بين الظاهر والنص قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تع فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح ومقتضي حل
الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا
صح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلثة ثلثة فلم اقتصر
لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للحر الا اثنان او ثلاث او اربع
ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين المذكورات
وليس كذلك قلت الخطاب للجميع بين شيئين او ثلاث او اربع كما يقال اقسموا
هذه الدراهم شيئين شيئين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان تاخذ كل واحد درهمين
او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات
لكم معدودات هذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان المفهوم ان
ينقص كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد واما المراد ان يكون له ان ينكح
شيئين اثنتين وثلثا انشاء واربعا انشاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لا يتحصل
الا بالواو وما قاله المص رح في شرحه من ان الواو في مثنى وثلاث ورباع
بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص
والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضاء لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة
وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك صلوة
العصر اي لوقتها وقوله عم المستحاضة تتوضاء لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التأويل
فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة
لا نكاح وهذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن
احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التوقيت فيرجح المفسر

ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا ليس
كذلك بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحا ومتعة فترجح كونه متعة قال بعض
الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما ذكر في النصوص وعكس ان يمثل ذلك
بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير
تامل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث
انها كانت مجملة فسرها النبي عم بقوله وفعله ثم هي كانت يحتمل ان لا يتكرر وجوبها
لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا
موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوالي التوقيت ترجيحه
على تلك واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة
اولا فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد
المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال
فيما سبق القسم الثاني من معرفة وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية فما
خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام يكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها
اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكر بالنسبة الى غير الصيغة بالجر لا يصلح ان
يكون صفة بعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان
الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله
بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وههنا ما خفي مراده بعارض
في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيهما بين وهو الخفاء في هذه الثلثة بعارض
في الصيغة وهو دقة المعاني والاستعارة البديعية في المشكل وازدحام المعاني
وتواردها على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك في المتشابه ونظير الخفي
الحمى في المدنية بنوع صلة عارضة من غير تغيير زي ومشقة لا ينال الا
بالطلب ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتاكيد للخفاء اذ لو بالطلب
لا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان متنافيان على موضع

للخفي
واحد للخفي

الضدين
واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع
على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظة السارق ظاهرة فيما وضع له
خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا
بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي
لزيادة المعنى فيه او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كاية السرقة
وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا
من حرز اجنبي لا شبهة له فيه خفية وهو قاصد للحفاظ في نومه او غيبته احترزنا
بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبا
لقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال فيه الشركة
للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش ان
وبالسابع عن الطر فانها خفية في حق الطرار الطرار اخذ مال الغير وهو يقظان
حاضر قاصد لحفظه بفترة غفلة منه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن
وهذا يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق
في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرف فانه قطلبنا فوجدنا
معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون
الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل
السرقة في النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل
اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر
لان موضع القبر في البيت اخل صفة الحرزية فيه واعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف
والشافعي لقوله عم من نبش قطعناه ولنا ما روي انه عم قال لا قطع على المختفي
وهو النباش بلغة المدنية وما رواه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين
بيانه الى الهمزة واما المشكل فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة
اي امثاله لحذف النص الكلام هنا وفي سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا

الدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكر في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف
يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملا
فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اى دخل
في اشكاله يعني اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه
لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة
في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل
اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التامل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح ولقائل
ان يقول ان الف شهر مفهوم واحد محتمل لصنفين متوالية وغير متوالية فيكون
مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى
ان يمثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين
كقوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك وهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان الزوجة في
دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا
يقتضيه فاشكل ام الاتيان في دبر الزوجة فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف
بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح ولقائل
ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد منها
من قبيل الاول او المفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة
بديعة كقوله تعالى قواريرا من فضة فانه اشكل على السامع لان القوارير
لا يكون من الفضة فبعد التامل عرفنا ان تلك الاواني لا يكون من الزجاج
لا من الفضة بل يكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكم الاعتقاد
الحقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان ينظر السامع اولا
في مفهومات اللفظ فيضبطها والتامل فيه الى ان يتبين المراد كما تاملنا في
معنى انى فوجدنا بمعنى كيف اى كيف شئتم سواء كان مضطجعة او قائمة

او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس
فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما ازدحم فيه المعاني
اى تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع
كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام
كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكورة في قوله تعالى
ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت قوله ازدحم فيه المعاني زائد اذ
يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد فيه اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب
التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا احتراز فيه بعد فهم المعنى
لانه تعريف لفظي ايكم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام معنيين كان في المجمل
واشتبه المراد فيه اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع اى الاستفسار
من المجمل ثم الطلب ثم التامل كبيان النبي عم الربوا في الاشياء الستة من غير
قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل
ان يوقف عليه بالتامل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتامل
فيه والوقوف على المعنى صار ماولا في الكل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول
كلام المص لا يحتمل الاشتباه لان المراد من الطلب والتامل ان كان هو التامل والطلب
في اللفظ لازالة الخفاء فانما يحتاج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا
واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان اريد به طلب المعنى المؤثر
وبالتامل التامل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان
بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحم جنس وقوله اشتبه فصل
خرج به المشترك والخفي وفي المشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب
الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل
ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد حقيقة فيما هو المراد والتوقف
فيه الى ان يتبين بيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد
وقد بينها النبي عم بفعله وقوله والزكوة وهي في اللغة النماء وذلك غير مراد

وقد بيّنها النبي عم بقوله بما تواتر بعد تحريم الكلم ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا بعد ما
على الصلوة والزكوة لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة
المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه
حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده قلت يثبت به معرفة ان
الله تع صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة
هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل
الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان انزال المتشابه
للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات
كانت معلومة للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة
واهل السنة والوقوف عندهم واجب على الله في قوله تع وما يعلم تأويله الا الله
بدليل قراءة ابن مسعود رض ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون
عليه لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله تع ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وقال
اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ في العلم يعلم تأويل المتشابه لم يكن
لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال
القرآن لانتفاع العباد ولو لم يعلمه غير الله تع لطعن فيه الطاعنون قيل اي
اختلف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به
ان يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلم اراد به ان لا يعلمه حقيقة وانما ذلك
الى الله تع وهذا كالمقطعات في اوايل السور وهي الحروف التي تقطع في التكلم
بعضها عن بعض كقوله تع قاف نون الف لام ميم فهذا متشابه في الاصل وقد يكون
متشابه في الوصف كرؤية الله تع في الآخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور
على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب فالمرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب
الصيغة بل في بعض العوارض فهو الخفي ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله وهو المشكل ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار

من المتكلم وهو المجمل ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة
هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ
فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو
كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل
والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة
بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه
من غير قرينة فان كان التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان
من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي
والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة
ولقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزمه
ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة
الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجوب ما وضع له خاصا كان او عاما كقوله تع يا ايها
الذين آمنوا اركعوا وقوله تع ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص
في ايجاب المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي واما المجاز فاسم لما اي لكل لفظ
اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تع
ليس كمثله شيء فان الكاف زايد والزايد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه
وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له
اللفظ وبين غيره الذي اريد احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء
لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض تقابل والسماء تقابلها لان ذلك
غير مشهورة على انه ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا
ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في
بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الاول لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي
لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له

فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء لانه مستعمل في ما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان
المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلنا
قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف
من اللفظ لكثرة الوضوح والمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث
انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له
فدفع الانتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث
انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له اعلم
ان لفظ الحقيقة والمجاز ان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلا معناه الثابت
ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان
الجواز وهو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال
من المحل الى آخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان كقوله تع او لامستم النساء
فلان المراد منه جماع وهو خاص او عاما كالصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه
وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما
يثبت المجاز لضرورة التوسع في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضي عندكم نسبة الى الشافعي وهو منسوب الى بعض
اصحابه وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم
في باب الربوا لا على عدم المجاز وانا نقول لا عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة
بل لانها وجدت الادوات يكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك
كالواو والنون في مسلمين والالف والتاء في مسلمات واللام فيما لا معهود فيه
واذا وجد ذلك في حقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري
وقد كثر في كتاب الله تع والله منزه عن الضرورة فان قلت المقتضي ضروري
عندكم ومع ذلك موجود في القران كقوله تع فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك
من قسم الكلام لا والضرورة ترجع الى الواقفة المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لتوقف في المتكلم الضرورة

واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من
عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه
واما المقتضي فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكر
الخصم انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة
يعدل عنها الى المجاز لا للضرورة ولهذا اي لان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ
الصاع في حديث ابن عمر رضه وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال
ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت
سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى
المجازي ليس بموضوع قلت المراد بما وضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل
عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى
اي لا يصح نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال
الجد ليس باب ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة
والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الآية لما ينعقد اي يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ
القسم بالمقسم به عليه لاثبات البر ذا ربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب
الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير الالفاظ التي
عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب
فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما
يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي اليمين الغموس لم يتصور
ذلك فلا يجب فيها الكفارة دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي
واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد
موجود فيه الا يرى ان اليمين التي جري على اللسان من غير قصد سمي لغوا والكفا

للوطئ دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم
على الوطئ اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل
في الوطئ كما قال عم ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا قال الله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم الا ان استعماله في الوطئ حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطئ
دون العقد هذا مختار المص متابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور
المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي
الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى
صلاحيته لان يستعمل في كل منهما وعن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري
تبعا من غير ان يراد كما سيأتي في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد
بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع
لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة
كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس
ملكا وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن استحالته بالنسبة
الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة
والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم
التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق
الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب
المرهون ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا من الا
نتفاع به فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى
المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول
ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا
الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد

في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ
بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح ذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع
بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر
في الوجوب والاباحة فان الحمل عليهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه
قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم وحوا وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز في
المؤنث والمص تمسك بما سمعت ولقائل ان يقول ان اراد المص من هذا الكلام
اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن
اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجاز لغة وان اراد
تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على الاستحالة على ما ذكر في وجه التشابه من
ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعي لان اقسامه الثاني
وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى ان لا يجعل اللفظ عند ارادة المعنى حقيقة ومجازا
ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا البتة
قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع
مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له
مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه
وحده ليس بمراد وهي لا ينافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما
فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر
الى الوضعي بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا فرع ان الوصية للموالي
هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز وجه
تفرعها عليه بقوله حتى لان ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى
من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم
ان الثلث للذين اعتقهم لا يتناول موالي الموالي اذا كان له معتق بفتح التاء واحد
يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان استحقا جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع

في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة لمن باشر عتقه وللموالي المولى
مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا
يعطى لمولى الموالي شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا
اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه فيقدم الموصى ممن
لا يكون له ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها يبطل الوصية الا
ان يبين الموصي ذلك في حياته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له
فان قلت كيف يبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى
الاعلى مجازاة للانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب
والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان قاصد الناس مختلفة
منهم يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه
بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب
لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايفاء فكان وجوده كعدمه
فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب
الحد بالخمر وهي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا
غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة
بالنص يخرج المجاز لامتناع الجمع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد والجميع
بعموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي ولا
ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال قد حكم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب
الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء
فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا
قول ابي حنيفة رحمه وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا
فيتناول عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تع او لامستم النساء لان الحقيقة فيما
سوى الاخير مرادة هذا تعليل للمسائل الاربعة وهو قوله تع او لامستم النساء

وما سواه من المسائل الثلثة الاول وهي الوصية للموالي والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه
اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا
ذكر في كتاب الله الا ههنا فلم يبق الاخر وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة
في قوله او لامستم النساء مرادا كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت
بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص
بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل آية اللمس على
المس باليد والوطي جميعا وفي الكتاب على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا سؤال
يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم في اذا
قال الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء
وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم
اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان
يسفك والشبهة الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا
دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لضرورة صورة
المصالحة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك
لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت بجهة اخرى فان امان
الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها
وليها وكونه متعارفا فيها فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيمان على الآباء
والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب
المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهر الشبهة في اثبات الامان للاجداد
والجدات فيما اذا قال الكفار آمنونا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت واشار الى جوابه
بقوله لان ذلك اي التناول الضروري مصيب بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار الصورة
مطلقا بل ندعيه في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات
اصول الآباء والامهات فلا يكونون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار

الخلوة وتبعا باعتبار التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار
وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الزوج وفي الاباء جهة
كونهم اصول مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض بخلافه
فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول بالتبعية
قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل بالتحقيق والاحسان والانسان مأمور لوالديه
بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابوه لتحققه وهو من اهل
الكتابة فيكاتب عليه تحقيقا له ولم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو
شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات
بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
من ان يجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كانه قال آمنوني على اصولي ولو
كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا
وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا
اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف لا يدخل
دار فلان ودار المملوكة داره حقيقة والمستاجرة داره مجازا لصحة النفي يحنث
الحالف اذا دخل داره مملوكة له او غير مملوكة له فهو جمع بين الحقيقة والمجاز
والدخول حافيا ومتنعلا هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي
ومجاز في المتنعل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث
الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في
وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه
الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف
الدخول متنعلا قيدنا بقولنا لم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا
فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى
حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء

لانه مهجور غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب سوال
بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل
الحافي وغيره وترك العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول
لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السوال
الاول بيانه ان الحامل على هذا اليمين المعاداة والدار لا تعادى بل لصاحبها واريد
بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة او غيرها
فان قلت ذكر في الجامع والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها
يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه
من الدور مطلقا فيدخل في عموم الدار المضاف اليه بالسكنى او الملك فان قلت معنى
الاضافة المطلقة لكون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المص رح وكونها
منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا
في قوله عبده حر يوم يقوم زيد هذا اشارة الى السؤال وهو ان اليوم حقيقة
في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ويعتق عبده
اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه
بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل لليل والنهار و
المحيط يشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو
الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان
الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثانية الى قرينتين وعلى التقديرين لا بد من الظرفية
فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف اذا كان
ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالد
خول على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لانه مشعر بان احتياج الحقيقة الى
القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة صرف اليوم
عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية

قال في فصل الاضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد في التوقيت قلت الحيز والمضاف اليه فيما
اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد سيما نظرا الى حصول المقصود واما
اذا اختلفا كما في امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف
لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد
مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة
ولا فرق بينه وبين العتق قلت المعتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض
كذلك فيصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال
اعتقتك شهرا يعتق العبد ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف
للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا ظرفيته للعامل
قصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار
العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم بمطلق الوقت نحو
احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو
عن الموانع وانما اريد به النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون
غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين
وان يكون منونا فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال
وهو اذا قال انسان علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين
ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عندهما حتى لو لم يصم يلزمه القضاء لكونه
نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر
حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية
واعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن
نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احريا ما ذكره المص وهو جواب الاكثرين
لانه نذر بصيغة يمين بموجبه اي بانه الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بالصيغة

النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر
تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عم حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله
ذلك يمينا واوجب الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد
فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال
بالآية على ان تحريم المباح نظر لان النبي عم حلف صريحا بان قال والله لا اقربها على ما ذكر
في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه
وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة
بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نم ان تحريم المباح ان كان
موجبا يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح
يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع
كان ذلك التحريم مقصودا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا
لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد
النية فهو كشراء القريب تملك بصيغة يعني ان صيغة مثبتة للملك تحرير بموجبه
وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبتا للملك مزيلا له والملك في القريب يوجب العتق
بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين
استعمال هذه الصيغة غلبة في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف
على النية ولقائل ان يقول ثبوت اليمين على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه
وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا
بخلاف الشراء القريب فان ثبوت العتق لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره
والثاني ما ذكره شمس الائمة ان يمينه مثل لفظ والله قال ابن عباس دخل آدم
الجنة فلله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام يحتمل عند
الاطلاق على النذر عادة فاذا نوى بها فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل
نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم

ساد مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله اكرمتك جواب الشرط ساد
مسد جواب القسم ولقائل ان يقول اللام انما يجيء للقسم اذا كان في موضع التعجب كما مر
من قول ابن عباس وقد نص على هذا في كتب النحو وههنا ليس موضع التعجب
النحويون يوقعون اللام موضع الباء والثالث ما ذكره صاحب التنقيح
بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على اللازم
المعنى لا يكون مجازا كما ان اللفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس
يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا
وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له
وبعد تسليم ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نسلم الجمع بين الحقيقة والمجاز
في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب
انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز
والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت
مطلب الاستعارة
فلا يمنع الجمع في شيء من الصور اذ لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب
ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم
المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية
يحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا
بطريق الكناية من لوازمه لا من اللفظ بخلاف شرى القريب فانه ليس بلازم
مساو للاعتاق لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة
النبي عم بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق
الكناية فلا يحتاج الى نية وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال بين الشيئين
صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا
باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما
كما في تسمية الشجاع اسدا للتشابه في معنى الشجاعة والمطر سماء لتشابههما

صورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال
بين السبب والمسبب وبين العلة والمعلول نظير النوعين اي نظير الاتصال الصوري
في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب والعلة كونه مثبتا والمعنيان
لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكون متجاورين صورة كما بين المطر والسماء
والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف
والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع ومعقول الاتصال معنى
شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنوي وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى
كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما
للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال
من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء
وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون
العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور
فلما يثبت الاتصال من الجانبين تحقق الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه
والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه
وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب
والوجود فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب ههنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي
وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح
ان يكون منقسما اليهما فصح اذا قال ان اشتريت عبدا اي فهو حر فاشترى نصف عبد
فباعه ثم اشترى نصف الاخر ونوى به الملك اي يعتق بالشراء الملكي بطريق الاستعارة
العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي
ونوى به اي بالملك الشراء فيصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة على
من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسألتين وهو ان نصف العبد يعتق قضاء

في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا الا ان شرط الحنث
وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فيحنث ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة
الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس اللغوي لانه لا
يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث لشرائه وكيلا في قوله
ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على
اي وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت ان ملكت عبدا مقصوده
في التفرق الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر
الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول للخادم وقت درس هذه المسئلة
هل ملكت مائتي درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم
يقول انعم فيوضح على اصحابه الفرق واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء
يصدق فيهما ديانة قيد به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه
متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في
هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده المراد من الديانة انه اذا استفتى بحيث
فيفتى بحيث على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف
عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا
العبد ونوى به الملك او كقوله ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى
نصفه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع
صفة مرغوبة فليعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر
لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيه صفة العمر ويعتبر في غير المعينة
فان قلت الملك فيما اذا قال اما ملكت عبدا ونوى به الشراء مطلق غير
مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة بملك يشبه به فلا يكون بينهما
اتصال بالعلية والمعلولية ولا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة
غير مشروط في هذا الكتاب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة الحكم في نفس الامر

٤١

الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير
مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات
اتصال السبب بالمسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا
ووجوبا والمراد هنا السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة
اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم
مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب
وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة كاتصال زوال ملك المتعة بزوال
ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول
ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال
ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة لو قال كما في
كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى فيمكن تقدير المضاف بان
يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة كاتصال ثبوت ملك
المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة
لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله البيع والهبة
والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا
لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية
فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من ان الشرط في جواز الاستعارة
الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على
وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى
لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية
لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية
لتعيين المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق
للعتاق

حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي رح تعتق
لشابه الطلاق وبالعتاق لغة وشرعا اما لغة فان كل واحد منهما للتخلية
والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما
للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وانما يتحقق
بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته
لقيامه بنفسه وشرع المسبب له من الامور الاتفاقية حتى لو جاز تخلفه عنه فان
من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب
مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تع
اني اعصر خمرا اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص
الخمر بالعنب والحاصل ان استعارة الملزوم باللازم يجوز كيف ما كان واما
استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب
مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم
منها فان قلت ورد في القران ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تع اذا
نكحتم المؤمنات اى عقدتم والوطي غير مختص بالعقد قلت بالوطي الذي
يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل
اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه
وتركوه صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا
مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرتها وان لم يكن لها ثمر ان
لا ياكل ثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او لا
يضع قدمه في دار فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم
حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه
في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين

واذا حلف في النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين والمهجور شرعا
كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اى بنعم او
لا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه
يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا كقوله تع ولا تنازعوا
فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى
رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي به فاقر الوكيل
عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز اقراره وعند زفر والشافعي لا يجوز
لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يتكلم هذا الصبي لم
يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلم بعد ما كبر يحنث
لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا يمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة
الرحمة وكذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم
جواز سبيه لانه بزحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعا
كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الرحم ايضا ما دام
صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب كل والمواصلة واجبة
دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزم المجاز لاجل الاحتراز
عن واحد من الحرام الثلثة قلت لا التفات في امثاله اى مباشرة المحظور
قصدا وما يثبت بطريق ضمني فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات
لا يكون مرتكب المنهي وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير يشكل عن الذات
بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما فقيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد
اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها موقعة
للمحلوف عليه كمن حلف لا يشرب الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة
الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على
موصوف يتقيد بصفة معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين

كما اذا حلف لا ياكل رطبا وهذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة صفة
ولم يصلح كما اذا كان حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث من لحمه كبشا لان لحم
الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب
ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون
داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة
مستعملة اى ليست بمهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة
التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا اى يتبادر
الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من استعمال
الحقيقة فهي اولى عنده اى ح رح لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما اى
يعني عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو ح
وصاحباه في قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن فانه له حقيقة مستعملة وهو
ما يطلق عليه اسم القراءة ومجاز متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو ح
القراءة في الصلوة باية قصيرة وجوزهما باية طويلة ولقائل ان يقول ينبغي
على اصلهما ان يجوزا بما دون الاية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن
يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ولا يشرب
من هذه الفرات فعنده يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من
الفرات فعندهما يحنث باكل عينهما وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع
لانه مجاز في اكل ما تحويه الحنطة وشرب ما يجاوز الفرات وهو بعمومه يتناول
كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما
تحويه الحنطة قلت السويق جنس آخر بخبر جنس الدقيق بالسويق متفاضلا كذا
ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قال بعض الشراح وعندهما يحنث بكل ما
يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر
منشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع عنه بالنهر ولو قال من ماء الفرات

فشرب من نهر آخر يؤخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه يعقد يمينه
على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر وهذا الخلاف فيما اذا
لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة
والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اى الاختلاف
المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الحقيقة اى كون المجاز خلفا عن
الحقيقة في التكلم عنده اى بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز
وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة
لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى وعند
هما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اى الحكم المجازي
عن حكم الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض ا للشراح
فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اى
قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا
المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر والخلاف الا في جهة
الخلفية ففي كلا المذهبين ان الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما
من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا
حر والخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني منصور
القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع
في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود
شرط المجاز وهو تصور الاصل والاثر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اى العبد
اكبر سنا منه اى من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة
والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدا
وخبر ولما تعذر موجب الحقيقي تعين المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو
الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في محل صحيحا موجبا للحكم

صح الخلفية

وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر
الاستقبالية لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة وللقائل ان يقول ينتقض هذا
الاصل على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا
الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو
الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به
المعنى المجازي هل يشترط امكان معنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط
فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية
وثم بناء كلي على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة
لان المجاز لا يزاحم فالحقيقة المستعملة عنده راجح اولى من المجاز المتعارف وعند
هما لما كانت الحقيقة في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه
اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي ح قوله لعبده هذا ابني لا يعتق
عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنوة سبب للحرية كالنبوة قلت انه على
الخلاف فلو كان على الوفاق فقوله هذا ابني حكمه الحرية بجهة البنوة وهذا الذات
ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل
ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف
جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو
اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر
والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في معدوم
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه
بنتي وهي معروفة النسب تولد مثلها لمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك
ابدا اي سواء اصر على هذا القول او كذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك تفرق
القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع
حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب فلانها اكبر سنا منه

فظاهر واما في التي يولد مثله فلان الشرع يكذبه لاشتهار نسبه من الغير واما تعذر المعنى المجازي
فلان التحريم الذي يثبت بهذا اللفظ التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية
اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثباته
تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير
صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت
النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا يحرم لان الرجوع
عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب
هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان
تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز
شرع فيما تترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستعمال وبدلالة العادة على تركها
كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قولهم واذا كان صائما
فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها
لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى
مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم
السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك
بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحوم في الطباخ وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل
في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في ماخذ
الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على
الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم يسمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار
تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء وشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشف
لقائل ان يمنع كونه ماخوذا عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو بكثرة اللحم القتلى
فلا يكون ماخذه يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه وللقائل ان يقول لو كان لحم السمك
مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى

التحم

سماه لحار في قوله ومن كلم بالملوك لحاضر بانه ويمكن ان يقول المراد من كونه ماخوذا ان
وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بتسمية الدوران فان قال ح كيفما تركيب
دار مع تاديه معنى الشدة والقوة من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال
والتأم الجرح للبرء والملح لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الادمي او الخنزير يحنث
على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب
ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا وكان مملوكا من وجه دون وجه ولا يتناوله المملوك
المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل
والرق ناقص وعكسه اى عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف باكل الفاكهة من حلف
باكل الفاكهة لا في معنى النخلة لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع قوام
البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن فيكون
فيها وصف زايد لا يوجد في الفاكهة ولا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف دخل
الطرار تحت اسم السارق مع ان فعل الطرار وصفا زايدا وهو الاخذ من اليقظان
قلنا المعنى الزايد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما
مكملان بمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلاثة وهو كونه غذاء
مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زايد غير مقصود فيكون مغيرا
لمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة انما يؤكل على سبيل التنعم وهذه
الاشياء كذلك وانه نوى ما عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اى سوق
الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متاخرة الا ان السياق
بالياء المنقوطة تحتها من تحت اكثر استعماله في المتاخر كقوله طلق امراتي فانه يدل
على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال
عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا
وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين الفور كما لو قال لامراته حين قامت
لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو صبرت ثم خرجت لا تطلق

نظير قوله
الفور ماخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب
والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة
فالتغدي عبارة اكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى
حتى يأكل اكثر من نصف شبعه فانه حقيقة قوله لا يتغدى العموم الا انها تركت بدلالة
حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين
يديه فيتقيد به وبدلالة في محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي
الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا
الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد يرى العمل
بلا نية والخطأ والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة
فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو
الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم
في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرايط
ومبنى الفساد عدمها ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا يرى ان من صلى
وفي ثوبه نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نية ولو صلى
رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج
الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم افساد الصوم بالخطأ لان ارادة
المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز
لا عموم له فحمل ابو ح الى الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف
الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد
لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة ولقائل ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو
عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم
المجاز لم يثبت من الشافعي على ما مر ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل
المحذوف لا المجاز وان يقول بعدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم

من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عن امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكم المؤاخذة بهما قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة فيها وفساده ظاهر على ان تقوم من امتي يقتضي الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمنا من كان تجر البلاغة رشحة من احواض صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان كالمجاز في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدور ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا عن اجمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقي مجملا احتج الفريق الكل بالعرف قالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرم عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطء في الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على الاخراج ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا منع للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح وسيتصل بما ذكرنا بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذ ومع وغيرها وحروف العطف الى تمامه وغيرها ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها حكم الحروف ووجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة يستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك

فيكون مجازا

مطلب الحروف

فيكون مجازا فالواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له لحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكر معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق وانما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عنده اي عند ح هذا اشارة الى رد ما ذكر بعض اصحابنا من الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسألة المذكورة في الكتاب لانها لو لم يكن للترتيب عنده لو قعن جملة لما تعلقن ولو لم يكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث موجب هذا الكلام الافتراق فلا تغير بالواو يعني الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلاق متعاقبة يعني ومن تعلق الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلق بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه بالشرط المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولما تساوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يقعن جملة اذ ليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب فلا تغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخر يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واورد على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع

واما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبيان المتعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط ما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف يستدعي الموصوف فكان المعتبر لحالة الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تعين بواحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي في القديم لان الجمع عرفي الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل الكلام اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقط ولايته لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة قلنا الثاني والثالث لهذا لان الواو للترتيب لا يقال قد يتغير بها صدر الكلام باخره لا تثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد او عقدين بغير اذن موليهما بغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما بان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيد به بقوله وقبل الآخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما ويصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاول يبطل محلية الوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة

نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان ما لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى العقد لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان يبطل النكاح الموقوف بالامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقولهم لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا نعني بحمله الا شكال الا بان يلزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيين المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الآخر لو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق المولى بالثانية ويبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامة واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتق الاثنان على التعاقب فالنكاحان على حاليهما فايهما جاز لانهما لو شاء العقود واحدهما حرج والاخرى امة توقف لانه متصل في التوقف واحدهما لا يحل الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رد نكاح الثانية فانه سبيل منه فان اجازهما جاز المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا زايدا لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها به فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية بفعل المتكلم لعتقها واذا تزوج رجلا اختين في عقدتين قيد به لانه لو زوجهما في عقد واحد لا ينعقد بحال لغير اذن الزوج فبلغه

اى بلغ خبر النكاح الزوج فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل العقد
از كلها اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما فان اجازهما متفرقا
بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل
نكاح الثانى هذه المسئلة ملو بهمه ان الواو للمقارنة حاز الى هذا الوهم
لقوله لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان ما يغير اوله هذا علة
لقوله بطلا يعنى صدر الكلام يقتضى جواز النكاح وفى آخره ما يغيره لان
جواز النكاح الثانى ينافى جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين
ويبطل النكاحان الثانى جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما
متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على آخره كما فى الشرط والاستثناء
اى كما ان الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط والاستثناء بعده وبطلا
نهما من هذا التعليل الا ان الواو يقتضى المقارنة وقد يكون الواو للحال
كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى
فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو
للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى
لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغى ان تقدم
مضمونه على العامل فلا يكون متعلقا ولا يلزم الحرية قبل الاداء قلت
انه من باب القلب اى كن حرا فانت مؤدى الى الفا اعترض عليه بان
القلب لا يقع الا من كلام المهرة المتقنين وهذا الكلام يصدر من غيره
او هى حال مقدرة اى اد الى الفا مقدرا الحرية فى حال الاداء والجملة
الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اد الى الفا مقدرا الحرية فى حال الاداء
تقديرا واعترض عليه بان كونها قائمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح
من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان بعض الكلام اد الى الفا تصير حرا لم يبق
وبالحال وكلاهما فيها او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف

بالحال

مطلب الواو للحال

لايتقدم

لايتقدم الموصوف وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب بها المشاركة فى الخبر كقوله
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فيطلق الثانية واحدة لان الشركة فى الخبر انما
كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا فى قوله
طلقنى ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شئ اذا طلقها عند ح
لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى
المعارضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعارضة فى الطلاق زائد حتى ان
الكرام استغنوا عن العوض فى الطلاق واذا دخل العوض فى الطلاق
صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها فلو كان معنى المعاوضة
اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا
للاصلى فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف وذكر فى شرح المغنى الا ان فيه
بحث لانا سلمنا ان المعاوضة فى الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة
ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل
على المجاز اولى من الالغاء اى ههنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد
الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام
مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف
وعد منها اياه بالمال ووعد المال فى مقابلة الطلاق مناسب مشروع
فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اى الواو للحال فيصير شرطا وبدلا
يعنى يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة
اذ الخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقنى فى حال كون الالف على
فلما قال طلقتك كان تقديره طلقتك بذلك الشرط فيجب الالف ح والفاء للوصل
والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان قل اى وان
قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذا لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ

الفاء

ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وستعمل الفاء في الاحكام
التعليل لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال باخر بعت منك هذا العبد
بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء
عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب
فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك ويدخل الفاء
على العلل اذا كانت مما تدوم لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام
متراخية من ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار
الغوث بعد ابتداء الايثار باق فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد
لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نم هذا بل هو اتيان والحكم
على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل
ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة
الايثار بل الغوث في ابتداء وجوده علة الايثار لا الغوث الدائم لان
الايثار لا يدوم لان الايثار اسم لا يراد خبر سار ليس عند المخبر به فان قلت
لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج
اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح كقوله اد الي
الفا فانت حر اي اد الي الفا لانك حر فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة
في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط
والاضمار خلاف الاصل اذ اصح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على
العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا امتدت تحصل الترتيب
فيكون محلا للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل
ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال

لا يصلح

لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يجاب بتقدير ان وكلمة ان
يجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل
اذا كان ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمك فلا
تقول ان اتيتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول
اتيتني مكرم وستعار الفاء بمعنى الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه
درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم
العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا للمشاركتهما في نفس العطف
او يصير في الترتيب الى الوجوب فكأنه قال وجب درهم ويعقبه آخر وقال الشافعي
لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب
لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب
آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة فحمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ
للتأكيد فكأنه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من
كل وجه فيما قلنا وان بطل التعقيب فيها يبقى معنى العطف وفيه عمل بحقيقة
الفاء من كل وجه ~~فيما قلنا وان بطل التعقيب~~ من وجه وهو اولى من الاهدار
وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما
لو سكت ثم استأنف يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف
عليه عند ابي ح فيحصل كمال التراخي لانه ح يصير التراخي من حيث التكلم والحكم
لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاء اتفاقا فلما كان
الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل
في التكلم مراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم
متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ
حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق
اذا دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت

طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي يحنث في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل
فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال
الكلام في اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال اذا دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق
فان قلت ينبغي ان لا يقع المطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها
او لا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال
بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتداء بخبر المبتداء بدلالة العطف
لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو محتاج
الى المبتداء لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا يتعلق جميعا يعني يتعلق الكل
في المدخول بها وغير مدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر ويتركن على الترتيب
عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا
والا تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول وقدم الجزاء
فعنده تقع الاول والثانية في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال
انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالثة لقربه من
الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ويقع الثاني والثالثة وفي قوله عم
من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو
خير يعني اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز
محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول التعبير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا
بالرواية الاخرى وهو قوله عم فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه والامر
للامر على حقيقته يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة
بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم تحمل الامر بحقيقته وترك الحقيقة ثم وفيما ذكرنا نحمل بحقيقة ثم وترك العمل بحقيقة الامر

محتاج الى الشرط قلت احتياجه
الى المبتداء ليس كاحتياجه
الى الشرط لانه لو لم يجعل
المبتداء لكان
صح

فلم يرجح

فلم يرجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور اولى كذا
في جامع الكرار ولئن سلمنا ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل
بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة
وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع
فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان
الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو
ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف
ما كان لا يبقى الامر على حقيقته فهو المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض
بل
عما قبله الضمير المجرور راجع الى سبيل التدارك للغلط تقول جاءني
زيد بل عمرو اثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد يدخل
عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه كلمة بل تقول جاءني زيد بل عمرو وانما
يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض
اشار اليه بقوله فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة طالق واحدة بل ثنتين
لانه لم يملك ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا
الثلثة
بخلاف قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزم الالفان استحسانا عند علمائنا
وعند زفر يلزمه ثلثة الآف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق
انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه
لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية
بعد الوقوع الواحد هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين يقع واحدة
والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية
وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة
لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك فيكون في وسعه اثبات الثاني

بشرط على حدة لانه لم ينتهِ المحل بعد فينتجز ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احدهما اولى
من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اى لازالة الوهم الناشي
من الكلام السابق كقولك ما رايت زيدا لكن عمروا فلما قلت ما رايت
زيدا توهم واحد ان عمروا مرئي فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة
هذا اذا عطف مفرد اما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات
كبل غير ان العطف بهذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك
توضيح ولكن للعطف بطريق الاستدراك يقع بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق
انما يصح عند اتساق الكلام اى انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما
ان يكون الكلام متصلا بعضها ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني
ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما والا نفا قض اخر الكلام
اوله والاخر هو مستانف اى لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون
كلاما مستانفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا
العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان
وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيحمل النفي
متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني
ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكن بيانا بانه نفي العبد من نفسه الى
الثاني لا انه نفي نفيا مطلقا فان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك رد الاقرار
ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد
الى المقر الاول ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه ح يكون شهادة
فرد وشهادة الفرد لا تثبت الملك فان قلت متى نفى الملك عن نفسه من
الاصل كان قوله لفلان اقرارا بالملك للغير الاخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان
متصلا قلت قوله لكن لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلام ان النفي

لكن

تكذيب

تكذيب للاقرار ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان
اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال
زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو
بيان تغيير وقد عرفت في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت
حكمهما لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح
مثالا في لكن المخففة والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف
المشبهة بالفعل الا انهما لما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردهما
في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين
ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وصل لكن مبتدأ يعني جعل لكن لابتداء
النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله اجيزه واثباته
بعينه فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف
فان قلت لا نم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين
قلت لا نم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جائز بنفي المال وفيه
ولو قال المولى للزوج افسخ النكاح ان زدت خمسين درهما جاز نكاح الاول
او لاحد الشيئين المذكورين فان كانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا
جملتين تفيد حصول مضمون احدهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار
شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة ذكر صاحب التقويم وجماعة من
النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت رايت زيدا او عمرا اخبرت بوقوع
كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رايت احدهما ولكن شككت في موقعه
ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة
للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في
الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس بمعنى

مقصود في المخاطبات حتى يوضع له كلمة يوجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام
فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ
او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف
خلاف الاصل وقوله هذا حر وهذا القول له احدكما حر وكون او لاحد المذكورين
اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا يخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى
الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان
يكون خبرا اي حرية سابقة فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا
عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه
انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى في احدهما بان يكون له ولاية ايقاع
هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا
للمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه اي اختيار
المولى ايقاع العتق في ايهما شاء بيان اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له
ان يبين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق الذي اوقعه
اذا تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى
اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق وجعل
اظهارا من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء
العتق واذا اجتمع فيه جهتان يحتملهما الكلام فاعتبر في الاحكام جهة الانشاء في موضع
التهمة فلم يصح بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى
هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض المولى
وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار
لعدم التهمة ولا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في
الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا ولو قال وكلت
احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير و

والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك
هذا او هذا او قال بعتك بعشرة او بعشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان
قال آجرت اليوم هذا او هذا او قال آجرت اليوم هذا بدرهم او درهمين
تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه
او المعقود له مجهولا الا ان يكون من له الخيار بائعا كان او مشتريا معلوما
في اثنين او ثلثة استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع
والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه
من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار
تاخذ ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس
لجهالة المبيع ووجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا
يفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط الحق محل
الخيارية ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت
المعلق فيما نحن فيه شرط الخيار وهو الحكم دون العقد وههنا المعلق هو
العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا
المقصود هو الحكم والعقد شرط وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى
هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار
قلت شرط الخيار فيما فوق الثلثة ثبت بالاثر والاثر غير معقول المعنى فلا يجوز
الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني انهما قالا اذا تزوج رجل امرأة على
الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان
التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها
على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل
يعني اذا لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين الالف الحالة والالف المؤجلة
لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه

للرجوع الى مهر المثل لانه موجب النكاح لا التسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية وكذا لو طلقها
قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا الحكم ان قيد التعديد لا يفيد لان الحكم في النقدين
فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما
وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعنده اى عند ابي حنيفة رح يجب مهر المثل
في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية
معلومة ولم يوجد فيصير التوسيط عنده في مسئلة الالف الحالة او الالفين الى سنة
ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الالف فالخيار للزوج
يعطيها ايهما شاء وفي الكفارات اى كفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق
الواجبة كقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى
من قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية يجب احد الاشياء عندنا فيكون
المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة
الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى
قيمة لان الفرض سقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير
فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل
طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقيهما خلافا للبعض وهم العراقيون
والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدهما سقط وجوب الباقي
واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف
بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه
باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف
كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع لان كلمة او لايجاب احد
لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجمع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف

او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع
اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تعالى
فهي كالحجارة او اشد قسوة اى بل يصلبوا اذا اذا نقضوا المحاربة بقتل النفس واخذ المال
بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا او بل ينفوا من الارض اى يحبسوا حتى
يتوبوا اذا اخافوا الطريق ولنا اصل معلوم ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض
على البعض وانواع الخيانة متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان
يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الخيانة وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان
تقسيم الاجزية على احوال الخيانة بما روى عن ابن عباس عن النبي عم واودع ابا برزة ان لا
يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي برزة عليهم الطريق
فنزل جبريل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف يده ومن افرد الاخافة نفي
من الارض فان قلت ينبغي ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد
لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستأمنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام
فانهم كانوا مسلمين لو يقال جاءوا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب
بالقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال العبد وابنه هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به شيء
لانه اسم لاحدهما غير عين بعينه او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على
التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك اى ذلك الواحد الاعم غير محل العتق
اى غير صالح وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد والقائل ان يقول ان اريد
العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم التام اذ الاحكام
تتعلق بالذات لا بالمفهوم ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة
لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني او لاحد الشيئين
غير عين وان غير المعين ليس بمحل لكن احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين ثبتا والايجاب
احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين اى لو كان المذكور

ان العبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى
من الاهدار كما في قوله لاكبر سنا منه هذا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى
ابني فجعل ما وضع لحقيقة وهو لاحدهما غير عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على التعيين
وان استحالت حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ما ضم الى العبد وكانه قال هذا حر
وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يلغو لان المجاز خلف عن الحقيقة
في الحكم ولم ينعقد الايجاب الموجب بها فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال
مجازا لما يحتمله لكان اولى لانه لا مجاز له لا مجازية وعكس الاحتمال متضمنة معنى التعيين فكانه
قال بجعل اللفظ الموضوع لحقيقة معبرا عن المعنى المجازي ويستعار كلمة او للعموم لمناسبة
معنوية وبين العموم لعدم التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف من طريق
ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا عينه يعني لا يكون كانيا
الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف
اذا كانت في موضع النفي اي موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى
اذا كلم احدهما يحنث اي لما كلم لان النكرة في موضع النفي تعم وتكون كل واحد منهما
مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكليمهما لانه عطف على سبيل الجمع
ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب
الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان ~~المراد احدهما~~ لا يفعل واحد منهما لكون
كل واحد منهما محرما شرعا ولا تأثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما يحنث الا مرة كالواو
لان اليمين واحدة وكونه متناولا كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان
تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا هتك واحد ومثال النفي قوله تعالى
ولا تطع منهم آثما او كفورا فانهما الا يكون مرتكب للمنهي ولو قال وكفورا لا
يكون مرتكبا للمنهي بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا
للمآثم متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو ومثال
الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فقوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء

من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبده
في نوع يكون مأذونا في الانواع كلها ومما يجب ان الاباحة من دلائل العموم افاد
كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها
تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين
منفردا او يفيد اباحة الجمع والواو يوجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يكن
الاجراء على حقيقتها فما المانع من حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع
خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين
الشخصين فايهما كلم يحنث لانه دخل بنفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص
غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء ويستعار
كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما
اسما والآخر فعلا او احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية
بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان حتى يجيء بمعنى العطف
دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من الاول او غيره شرط في حتى دون الا ان
كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او بمعنى
بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول
عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما تعذر العطف
حقيقته استعيرت للغاية لان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار
قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل
الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم او هدايتهم الى
ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني
نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعند ذلك ينقطع امتداده
بسبب نزول الآية ان النبي عليه السلام استأذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه عليه السلام

لما شنج وجهه يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال ما بعثت لعانا ولكن بعثت داعيا
اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهي عن الدعاء عليهم او سؤال
الهداية لهم فيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينبغي النهي عند كمال
التوبة كما في قولك لالزمنك او تقضيني حقي فان الملازمة ينتهي عند القضاء فيصح
الدعاء عليهم او سؤال الهداية لهم والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وللقائل ان يقول
العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب
عليهم عطف على ما قبله وهو يكبتهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى
ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا ويعذبهم
ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا
اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح الحمص قوله
لاصلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس
لك كذلك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان منعوا ان
المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك
في الاعراب الا يرى الى قوله لا تنه عن خلق وتأتي مثله فان تأتي منصوب باضمار
ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولا يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية
اي للدلالة على ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى
راسها او غير جزء منه كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند
عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اي كما ان الى
للغاية ويستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب
المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة
الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو وحتى القرعى جمع قريع وهو
الفصيل الذي له بثر ابيض ودواءه الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى لا يتوقع
منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره

صح



ادخلها
ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها
فان قلت ان تجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع المعنى كا
تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها في
الافعال موضع ان تجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على معنى على ان تجعل غاية
هي بجملة مبتدأ ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت
النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف
قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت وعلامة الغاية اي تحتمل
الصدر الامتداد وان تصلح الاخر دلالة على الانتهاء يعني علامة الغاية بوجود
المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا
صالحا للانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما
وللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة معنى الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء
كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا
للعطف المحض ويبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة
مسائل الزيادات كان لم اضرب حتى يصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث
لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية
يحنث ولو قال ان لم اتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله
حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع الى الزيادة
الاتيان وما كان داعيا الى الشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان
يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم اتك حتى
اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون الالف
كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ
بالالف وحتى الاول حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة
للجزم وعندي ان ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستئناف تقدير المعنى لا تقدير الاعراب

فلا حاجة اذن للجزم الا يرى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى
انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر يحتمل لا يأبى التغيير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الحول
احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا
لفعله والافعل جزاء لا نباء عنه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازا
فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح وقال الى ان يقول
المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني
من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى
ادخل الجنة على النظم المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال
الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يحمل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي
لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب الانسب وقال الشيخ قوام الدين
الاتقاني في شرح المنار كونه بمعنى الواو انسب عندي لانه يجوز الاستعارة للعطف المناسبة
بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه
والاتصال بالواو اكثر لانه لا يتقيد بحال دون حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى
وتغدى مع التراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر كما في عينيه ومنها اي
من حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء الملصق به
ونصحب الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكذا من حنطة جيدة
فعبدي حر ما يكون الكر ثمنا لان المقصود من الالصاق هو الملصق والملصق به
تبع بمنزلة الآلات فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض ولو كان
مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت
منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء
الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون
دينا والمبيع الدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على
الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف

مطلب حروف الجر

ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا
او كاذبا بان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق
فان قلت ان مع اسمها وخبرها قايم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء
لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن
لا نسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تقتضي الاسناد وهو لا يقتضي الصدق
ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في
كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله
الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي تقديره
لا تخرج خروجا الا خروجا باذني فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت
بغير اذنه يحنث ويكون هذا من قبيل لا اكل اكلا الا ان المقدر كالملفوظ لا من قبيل
لا اكل حفظا لما يجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام وكذا لا يجوز
تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من الفعل يتناول المصدر لغة
وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من هذه الدار
الا ان اذن لك فانت طالق ولا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج
فيحمل مجازا على الغاية بمناسبة ان الغاية مقرر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما
ان المستثنى مقرر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان اذن لك فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يحتمله
لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الاكثار الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روي
عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد
بالله السهل من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجر مع ان شايع لم لا يكون
الباء محذوفا ههنا اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا
باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال
واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد

من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي عم فان قلت ان مع المضارع
بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول اتيك خفوق النجم الا وقت خفوق النجم فيكون تقديره
لا تخرج وقتا الا وقت اذن فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يحتمل ان يكون
مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث بالشك كذا قالوا الكن للقائل ان يقول
قوله الا وقت اذن ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف الاخر وكا باذن لانه موصوف
بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذن قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار
عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك
وليس لكم فالترجيح لعدم العموم وفي قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث
لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم يوضع بمعنى ان فان قلت
مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز اخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت
طالق بسبب مشية الله تع فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى
انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية يعني جعل الطلاق ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ
لا يتحقق الملصق بدون الملصق كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق
لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكره في شرح المغني للسراج
الهندي وللقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله الطلاق اذ مشية العبد تابعة
لمشية الله تع قال الله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق
اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله تع
الا ان يشاء الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله تع اياه ولا
يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مرادا لله تع اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد
او يقال معنى قوله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم
ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان تعليق
الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز ولكنه مهجور فلم يجعل للشرط
وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما

اما على تقدير المشية فلوجود وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه
والجواب انا لا نم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير
وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تع
محال فالتعليق بالمستحيل يمنع وقوع الطلاق نحو وقال الشافعي الباء في قوله تع
فامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي زائدة وليس كذلك لان الموضوع
للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرار الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه
لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة ولانه فيه
الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت
في الراس بطريق بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في الة المسح كان الفعل متعديا
الى محله وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي
والمعتبر في الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب واذا دخلت في محل
المسح كما في الاية بقي الفعل متعديا الى الالة فصار المحل شبيها بالالة فلا يقتضي استيعابه الكل
بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس واي بعض الصاق الالة بالمحل وذلك
لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه فصار المراد اكثر اليد وهو
الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح
الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا
الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رح واذا قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل
ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو ح رح ذلك البعض مجمل غير معلوم
الحكم من الاية فالتحق الى البيان وقد بينه النبي عم بربع الراس في حديث مغيرة وللقائل
ان يقول القول باجمال الاية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عم
ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز
اتفاقا الا انه لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا نقل الينا ولو سلم الاولية
في الوضوء فلا يمنع التاخير بالنسبة الى الذي لم يحضر وا وضوء رسول الله عم والظاهر

ان جميع المسلمين لم يكونوا حضوا في تلك المسالة ولا نقله الصحابة واشتهر الرواية
لان هذا حادثة تعم به البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان الاجمال في الآية فان قلت
دخلت الباء في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه
قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عم لعمار يكفيك ضربتان ضربة
للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جايزة فجعل الباء زائدة قلت الوجه
اسم للكل فيعم منه الاستيعاب وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا لان
على للاستعلاء والدين يستعمل من يلزمه الا ان يتصل به اي بقوله الوديعة فيقول له
علي الف وديعة فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان
فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع
والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي
تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء من لزم الشيء كان
ملصقا به لا محالة ولا يحمل الباء على الشرط لان المعاوضات لا تحتمل التعليق لما فيه
من القمار وكذا اذا استعمل في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف
فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي ح رح للشرط لان الطلاق يحتمل
التعليق وكلمة على يدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء
يلازم وجود الشرط كما لو قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان
لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال
لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منهما لم يقع
شيء فان قلت اراد باللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان
اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة
المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض
التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه له اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي ح رح

لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من
فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد
كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتعيين
والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الغايات فان الغاية الى
مما يدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره
وقد لا تدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير
مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز
عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان في قوله او
بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء يوجد في المستقبل بعد
التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسم الى
محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله له من هذا الحائط
الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان اي الحائطان في حكم المغيا لانهما اذا كانت قائمة
بنفسها لم يستتبعها المغيا والا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع
انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى الذي حيث دخل النبي عم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب
الى قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة
بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل النبي عم لانه عم حين توضأ
ادار الماء على مرافقه الى انها كاملة ولقائل ان يقول يمنع كون المرفق من هذا القبيل
لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد في الوجود فلا يكون
قائمة بنفسها وان لم يكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره متناولا
للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيدخل الغاية كالمرافق في قوله
وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ما وراءها
فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق

في حكم النسخ وللقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق
ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد
لا يوجب الى الغاية لا الايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والفعل
مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأة هذا الكتاب
من اوله الى السبع لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشف الى يفيد معنى الغاية مطلقا
ودخولها في الحكم وخروجها منه امر يدور على الدليل فان لم يتناولها اي صدر الكلام
الغاية او كان فيه اي في تناوله شك كالآجال الايمان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب
فلان الاجل يدخل عند ابي ح رح في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التأبيد
فذكر الغاية لاخراج ما وراها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل [لان في اول]
الكلام وجوب الكفارة في موضع الغاية شك فلا يدخل فذكر بالمد اي الكلام [illegible] فلا يدخل
كالليل في الصوم في قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل وفي للظرف لكنهم اختلفوا
في الحذف اي في حذفه واثباته في ظرف الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا لتقديره
وفي للظرف ولم يختلف اهل اللغة في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله
انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول
النهار فاذا نوى آخر يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم
يكن نيته في اول النهار اتفاقا فان نوى آخر يصدق عند ابي ح رح ديانة وقضاء
وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما
سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام
فلا يصدق قضاء وفرق ابو ح رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بان في اذا حذف
اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون
واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد نوى غير موجب كلامه الى
ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا اثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار
فيكون نيته بيانا لما ابهم لا لتغيير الحقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق

الى مكان بان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص
للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخول الدار فيصير بمعنى الشرط
لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا
لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع
الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان
لا يصلح للظرفية والاولى منه ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان فيكون المراد وقت
دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز
للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال الاجنبية انت طالق في
نكاحك فتزوجها لا يطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال
مع ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها
قبل واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم
اي لسبق ما وصف بها على ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل
بعد غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده وبعد للتأخير اي لتأخير
ما وصف بها عما اضيف اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل قيد بقوله في
الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليس بمطرد فانه لو قال
علي درهم وجب علي او بعده درهم يلزم درهمان في الصورتين لان معناه بعده درهم
وجب علي او بعد درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي درهم قبل درهم
يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى
ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان صفة
لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان
الطلاق المذكور اولا يقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في
الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها
واحدة البعدية صفة للاخرة فتبين بالاولى فيلغو الثانية لفوات المحلية فان لم يقيد بالكناية

كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة
لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية ولو
قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى
فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقعتان فان قيدنا مسائل
القبلية والبعدية لغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند
للحضرة واذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة عند
تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل
القرب من يده فيكون له امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل
وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا
اذا وصل الدين وقال بخلاف عندي الف درهم دين ويكون اقرارا بالدين لان
الدين يحتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف
بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهته بينه وبين الا من حيث ان ما
بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم فقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزم درهم
تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به
عن الدرهم الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو
قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة
واستثناء ومنها اي من حروف الشرط اي كلماته وان اصل فيها اي كلمة ان مطلب حروف الشرط
اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف
ساير الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمي الكل باسمها تغليبا لاصالتها وانما تدخل
على امر معدوم على خطر اي محتمل للوجود والعدم والجار والمجرور صفة امر ليس
بكاينة لا محالة الجملة صفة لخطر صرح بها للتاكيد او الكشف وانما يدخل عليه لان
المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق
الوقوع فلا يقال ان كان الغد فكذا لانه مما سيكون البتة عادة فان قال ان لم

الطلقك

لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما
لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع الطلاق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط
فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها
فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع
اذا فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على
السواء فيجازى بها اي كلمة اذا يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء ويجري الاعمال
بالمجازاة لان المقصود من الشرط الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمي استعمال
الشرط باسمها يقصد به مرة كقول الشاعر اذا تصبك خصاصة فتجمل مضاه ان تصبك
لمدخول الفاء فتجمل وذا مخصوص بان وقد لا يجازى بها اخرى اي مرة اخرى
كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب اذا ههنا للوقت
رح واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة رح
واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما لم الاخر مرادا
عنه وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي اذا موضوعة للوقت
وقد يستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت عنها مثل متى بل اذا اولى لعدم
سقوط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا
فانها اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك اي عن متى معنى الوقت بحال
وهو اي قول نحاة البصرة قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد رح فان قلت يلزم
الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا لانها فارقة بينهما في هذه الصورة لان
الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شروح هذا
المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوع سواء
تنافى المعنيان او لا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا
عندهما فان قلت قوله وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل
قلت لا بد لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة

قاصرة عند البعض ولم يتوقف المص رح له لاختلاف فيه والاولى منه او يقال انه
لم يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد
حصول مضمون جملة بمضمون جملة تضمنت بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط ولم يلزم
من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا منقول من قال لامرأته
انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان
للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان يعني اذا قال لامرأته
يعني هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق
عنده اي عند ابي ح رح ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ
اي متصل بفراغه من كلامه مثل متى لم اطلقك لانها اضاف الطلاق الى وقت
خال عن التطليق وتملكته بوجود ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو
شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا
الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وسمي ما هذه المسلطة
لانها سلطت اذا على الجزم وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار
انه بمنزلة ان دخلت الدار يجعل لها لو للاستقبال كان لمواخاة بينهما
في ان كل واحد منهما يعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية
جوابا للاولى وكيف سؤال عن كيف الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال
فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال اصحيح ام سقيم وقد سلب عنها كيف
معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر
الى كيف تصنع اي الى اي حال تصنع اذ لاستفهام السواء الى عن الحال جوابها
ان محذوف اي يحمل على السؤال والا اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل
لفظ كيف ولذلك اي لبطلانه قال ابو ح رح في انت حر كيف شئت انه
ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدور الكلام خص
ابا ح رح به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق يعني اذا

قال ٤٤

٨٠

قال لها انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد
بانت الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها لعدم المحل
بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية
في الصفة ويقع الفضل في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق من كونه باينا
والقدر بالرفع الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع
ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه مفوض النية
اليها واما نية فلان نية الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا
تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فرض الزوج الامر اليها
كان ينبغي ان يستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض
اليها حال الطلاق وهو مشترك كالبينونة والعدد ويحتاج الى النية لتعيين احد
محتملية كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي
فمحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج
الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اي وصف شاءت
على سبيل العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوايد الظهيرية رضيت النحول في جواب
هذا الاشكال لما فرغ نسمي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر
الرازي من ان نية الزوج ليست شرطا لها في ان يجعل الطلاق باينا او ثلاثا في
قول ابي ح رح فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين
فكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من
جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يمكن بهذا اللفظ
ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز له نية الثلث
في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت
طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلث حالا لقوله انت طالق

دون الثنتين لان قوله انت طالق تدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة
بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وقال ومالا يقبل الاشارة
اي مالا ينادي فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق محاله ووصفه
بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق بالمشية بتعليقه اي بتعليق الوصف
قال بعض الشراح اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض
الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني وهو الطلاق الثاني بل كلاهما قاما
لان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا بل
هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد
الا بائنا او يكون رجعيا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر اليها ولقائل
ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله
ووصفه بمنزلة اصله وهذا في اصالة احدهما وفرعية الاخر وكيف لا والاحكام الشرعية
بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين فكذا وجد
بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع
الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين بل الخلاف
مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما يكون محسوسا يعرف وجوده
بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فلم يكن تعليق الوصف تعليق الاصل
اعلم ان في عبارة البعض تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما
اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال
والوصف اذا كانا مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف
كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترا
دفان فان فسر الوصف على الحال بمنزلة التغيير فقبل حالة كالبينونة والر
جعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص وكم الاسم
للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكور كقولك انت طالق واحدة او ثنتين

كم

اوثلث

مطلب الجمع

اوثلثا او مقتض كقولك انت طالق تقديره طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم
شئت لم تطلق مالم تشا ولان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو
عام فلها ان تطلق ماشاءت من العدد بشرط نية الزوج وتتقيد بالمجلس لانه تمليك
والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هنا ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس
بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها
لكان للشرط فكذا ما في معناها وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت
طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع مالم تشا لانه لا اتصال للطلاق بالمكان
فيلغو ذكره فبقي ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه
فان قلت اذا لغى ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال
كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا
بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء
بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت ومتى شئت لا يتوقف مشيتها
على المجلس فان قلت لم يحمل حيث مجازا على اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون
معنى الظرفية فيه مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان
ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية
ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا او اما
في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له الجمع المذكور بعلا
مة المذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث
المنفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام منه باعتبار علامته
وهي حروف ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث
الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة يختص بنوع وضعا والكلام عند الاطلاق
محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار
في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث واذا كان حقيقة في

الحكم

تبعا للذكور من عادة اهل اللسان سبب نزول الاية ان النساء شكون الى رسول الله
فقلن ما بال النساء لم تذكر في القران وطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول في جميع
الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله هذه الاية لتطييب
قلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب
ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع الحقيقة و
بين المجاز وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال
في السير الكبير لمحمد رح اذا قال المستامن امنوني على بنتي وله بنون وبنات ان الامان
يتناول البنات من اولاده ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده
ولو قال على بنى وليس له سوى البنات فالامان لهن واما الصريح وهو في اللغة مطلب الصريح
الظهور يسمى القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على ساير الابنية وفي الاصطلاح
فما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور
فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر
لان ظهورهما بالبيان والقراين لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد
لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا التقسيم في بيان وجوه احوال الاستعمال حقيقة كان
الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما
اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا اكل من هذه الحنطة كقوله انت حر وانت
طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقيان شرعيان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما
ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان
لغويان في ازالة الرق والنكاح لان معناهما في اللغة ليس لذلك وهما في ذلك
المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا يرد بهذا الدليل ان المص رح ذكره
عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس
الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل كانه
نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا اخر حتى استغنى

عن القرينة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يرد كقولك بعت
واشتريت فان المقصود حاصل منهما نوى اولم ينو وكالطلاق والعتاق حتى
اذا اضافهما الى المحل فيا حر او اضاف بصيغة النداء كقولك يا حر او بصيغة
الاخبار كقولك انت حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت
حر او انت طالق تطلق ويعتق نواه اولم ينو نعم لو اراد في انت طالق
وقوعه حقيقة العيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امراة كتبت انت طالق
ثم قال لزوجها اقرا على فقرا لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى
استغنى عن العزيمة واما الكناية فما استتر المراد منه اي بالاستعمال ولا يفهم الا مطلب الكناية
بقرينة يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي
فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا
مثل الفاظ الضمير كهو في الغايبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تتميز
بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا اسم واسم
بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها اعلام وضعت ليستعملها
المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه
بهو كما يكنى عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة
عن التعريف فان قلت الضماير بعد الاستعمال يصير معارف ولهذا قيل الضماير
احرف المعارف فكيف يكون منها مستترا بعد الاستعمال قلت حالة الاستعمال
مستتر ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تامل وحكمها
ان لا يجب العمل اي حكم الكنايات ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم
لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من
دلالة الحال وكناية الطلاق كباين وحرام ونحوها سميت بها اي بالكناية مجازا هذا
جواب عن سوال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه
والمستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز

لان معناهما غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالباين
مثلا فانه مبهم في انها باينة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار
ابهام المحل فاستعيرلهما لفظ الكناية حتى كانت بوائن فصار الطلاق البائن
واقعا بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق ولقايل
ان يقول ان اريد ان معنى موضوعاتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها
باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد انه ما اريد المتكلم
بها ظاهرة لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة
المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعتبر والكناية الا
على الاستتار المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة
بصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق
مجاز لانها كنايات بحسب الكناية عن الطلاق ولا ينافي فاذا زال الابهام بالنية
او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير
الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف
لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظا ويراد معناه لكن لا لذاته بل
لينتقل الى ملزومه كما يريد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه
من طول القامة ويراد بالباين هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة
نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المراة
على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية
لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه
مراد فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا فقولنا طويل النجاد كناية عن
طويل القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة
البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان
في المجاز الغير المتعارف فيوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضماير وكذا

وكذا العكس كما في المجاز المتعارف الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة
هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلث كنايات عن
الطلاق لا بسبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من
قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدي فلان العد يحتمل الدراهم وعدد الاقراء
والمراد مستتر فاذا نوى به الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة ان وجوب عدة الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للكلام والفرقة
تندفع بانثلث واحد الرجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة
هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا حاجة
لاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كونه طالقا بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا
كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالة
والظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط في اطلاق
اسم المسبب على السبب وهو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصالة من جهة
ايضا والاعتداد لغوي بطريق الاصالة مختص بالطلاق ولا يوجد في غيره الا
بطريق التبع كالعدة يجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا
اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة لانها
فيها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي لاني طلقتك
في المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا يجب
العدة واما في استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون ولدا وان يكون
لتزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في
اعتدي آتية ههنا واما قوله وانت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلاق
المحذوف وان يكون صفة للمراة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلت
لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه باينة قلت الاصل في الكلام
الصريح

اصحابنا
وحمل الكلام على الاصل اولى لانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد في الجامع قال بعض
اذا عبر بالواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعرب
بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية
وان نوى كان على الاختلاف لان الاعراب يقع عندنا رجعية وعند الشافعي
لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون
بين وجوه الاعراب فلا يصلح بناء حكم يرجع الى العامة بل واحدة بالنصب او الرفع
او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا للطلقة بان
يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل
ايضا ان يكون صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما في الرفع
فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان يكون
نعتا للطلقة اى انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف مقامه
ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى هذا قول بعض اصحابنا لا يكون
انت واحدة من الكناية الاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافادة
والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور في البيان لانها يتوقف في
افادة المقصود على قرينة وظهر هذا التفاوت اى التفاوت بين الصريح والكناية
بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات حتى
جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى ان من قال جامعت
فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب
اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له
رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كان التشبيه
يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رضه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا
وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد له
يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما منعت فلم تكمل

مطلب الاستدلال

هذه الكلمة واما الاستدلال وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان
مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس
وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من
اقسام الكتاب لكن لما لم يفد الاقسام بدونه عده منها وبعبارة النص
يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها وسمي الالفاظ الدالة على المعاني عبارات
لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يقال على كل ملفوظ
مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او حقيقتا
او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا
بعبارة النص وانما اطلق على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب
فان الغالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد ههنا لا النص المتقدم
وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل له الضمير المجرور اراد به عمل المجتهد
وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع
الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام النص من حيث انه عمل بما ليس
بظاهر من وجه والاولى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام
دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه
بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام
اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون
اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس سوقا
لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له اعم من ان يكون مسوقا له
بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص
فهو العمل بما ثبت بنظمه اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان فخرج الثابت بدلالة
النص لانه ثابت بمعنى النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة

بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما ثبت بنظمه
غير مقصودة ولا سيق النص له اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق
باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما ترجيا بتحرير
الكشف خرج بهذا التقييد الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه
ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه
ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة
وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص
لانه لما لم يكن النص مسوقا لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك
من يحابل الاشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره
يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنص وما
وقع اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى
وعلى المولود له اي الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن
اول الاية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة
قيل المراد من الوالدات المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق
الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر حيث لا
يستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع والدبا ويستوجب على الزوج الرزق
والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الارضاع
لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي لايجاب اصل
النفقة وفضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص وفيه اي في ذكر
المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء لان اللام للاختصاص وتاجير
الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان
الاب قرشيا والام عجمية يعد الولد قرشيا واشارة الى ان للاب حق التملك في مال
الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما

لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي
في ثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشارة الى انه لا يجوز ان يقع بينهما
تفاوت في القطعية لان كلا منهما يفيد الحكم العبارة قطعية والاشارة قد يكون
غير قطعية الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض
من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه
مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عم في النساء انهن ناقصات العقل
والدين وقيل ما نقصان دينهن قال عم تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها اي
نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان النقصان دينهن وفيه اشارة الى
ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي رح وهو معارض لقوله عم انه قال
اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيترجح على الاشارة و
للاشارة عموم كالعبارة يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث
انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تع
وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطيء الاب جارية وان كان اللام يستلزم
ان يكون الولد واموالهم ملكا للاب وحقا له واما الثابت بدلالة النص فما ثبت
بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي حكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي
المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه
ظاهر النظم فان ذلك من العبارة والمعنى الاول الذي اداه اليه الكلام كالايلام
من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قال اضرب فلانا يفهم منه لغة
ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب وهو استعمال آلة التاديب في محل صالح
للايلام عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها
بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان قيل لو اريد من
الضرب معناه الحقيقي ومعنى الايلام المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او النقل عموم
والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة بجعله من قبيل العبارة قلنا لا نم انه اريد بالنظم معنى

المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص ما سميناه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة كالنهي عن التأفيف وهو تلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الكف والتحاشي والاذى يوقف به اي بذلك النهي وهي جملة حالية من النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع وهو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المص في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد لكان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابتة بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله اجتهادا رد لما قال بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان العلة الاجتهاد للقائس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة يعرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكمة في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب له يفهم رايا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة علتها ما لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع

في الجماع في الصوم يعرف منه اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة يتقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجح مثال تعارضهما ما قاله الشافعي يجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجب في القتل الخطأ مع قيام العذر فلان يجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضها اشارة قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما عرفت فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الاخرة وان كان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالراي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد بالقياس الذي تدرك عليته بالراي اي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام في معرفة ما يحصل به ازالة الاثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي واما اذا كانت العلة منصوصة فيكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرع المذكور مذهب الفحول الثلثة القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت عن شيخي فخر الدين المايمرغي وهو اعلى من ان يتكلم من غير تحقيق قال عندهم غشية عمل بهذا القياس الحدود والكفارات فحج لا يظهر فائدة الخلاف وفائدة الخلاف تظهر في مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ما غير عن زنى في حالة الاحصان فانه روى

ان ماعز او هو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز
فثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر
وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر انه عم قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد
احصن فلا يحتاج الى هذا التجشم ومثال الثابت الكفارة على من جامع في نهار رمضان
عمدا ايجابا بنص الاعرابي الى الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبي عم عليه كفارة
وذلك لم يكن لكونه اعرابيا او لجنابته على صوم الحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صوم
بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد فان قلت لا نسلم ان الكفارة تعلقت
بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تتعلق بالافساد
على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل
والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع جاء الى رسول عم تائبا
والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي عم عليه الكفارة غير معقول المعنى
ولا يقاس عليه غيره قلنا لا نم انه غير معقول المعنى لان الشارع ينبغي غير لرفع هذه الجناية
الا بحق يعتق ولم يكن التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول ولكنه لا تثبت بالقياس
بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت به اي بنص ولانه النص لا يحتمل التخصيص لانه عموم له
لان العموم من اوصاف اللفظ كما تقرر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص
ثابت بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة
وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب للحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى
والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكأنه قال
هو علة وغير علة وهذا تناقض واما الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم
ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور ثلثة
المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم
المقتضي وهو المراد من الثابت ههنا فما لم يعمل اي حكم لم يعمل النص في اثباته الا شرطا
تقدم عليه اي على النص فان ذلك اي الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص وتعليل

بحكم

الشرط تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اي لصحة منع ما تبينا وله النص
فصار هذا اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضي بالفتح يعني المعقول
اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضي ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت
بذلك الشيء فان قلت لم حملت الحكم الثابت على الحكم لا على المقتضي كما حمل عليه بعض
الشارحين وصح قوله بشرط تقدمه على الاضافة والتنوين في تقدم عوض عن
المضاف اليه اي بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وصل ذلك وهذا الشارحين
الى الثابت وقوله المقتضي بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة فلو
في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه
والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضي
فالشيء الذي لم يعمل النص اي ما لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص
قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو
المقتضي لم يكن النص من اقسام الحكم فلانه لو حملنا على تعريف الحكم لحصل منه تعريف
المقتضي وهو شرط يتقدم النص بخلاف العكس فما ذكرناه هو اقيد وعلامته
اي علامة المقتضي ان يصح به اي بالمقتضي المذكر يعني يصير مفيدا وموجبا للحكم
ولا يلغى عند ظهوره اي ظهور المقتضي يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله وعن اعرابه
عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا
انقطع عنه ما اضيف الى المذكور عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تع واسئل
القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا
عليه وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين فانهم لما رأوا
في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا اما يقبل العموم من
باب المحذوف وفرقوا بينهما بما ذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام
قد يتغير بعد اظهار المقتضي ويتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فلقوله لك
اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا اعتق عبدي عني وهو تغيير

وأما الثاني فكقوله تع اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت
والمنصوص تقرر على حاله بعد تقرير المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى
شرعي كثبوت المصدر الذى هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا
ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله
طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمجرد
ولا محذوف بل معناه اوقعي فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد
الا ان احدهما اوجز فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه التعميم ولهذا
صحت نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضي والمقتضى مرادان للمتكلم
في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف فالاعتاق والتمليك مرا
دان للامر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في قوله واسئل
القرية وهذا الفرق غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله
فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمعتمدون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف
المقتضى جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف وقال المجتهد
الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عني بالف مقتض خبر مبتداء محذوف اي
هو مقتض للملك ولم يذكره اي لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف
لا يقع الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت
البيع مقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط للصحة ولما كان شرطا كان
تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضي والمقتضى
لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة هو المولى حتى
سقط القبول الذى هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط
كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق العبد الآبق ويعتبر في الامر اهلية
الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق
ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق

يقع عن الآمر ويثبت الهبة قضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن
القبول وقال ح ومحمد الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون
الآخر بالاقتضاء ان المقتضي قول غير مذكور صيغة يجعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا
قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا للكلام آخر فاما القبض لمقتضى
فعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض
ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه فان قلت
يشكل هذا فيما اذا قال لغيره اطعم عني كفارة يميني فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت
الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل
قابضا للآمر نفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في الاتلاف
ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح بالثابت به بل يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به
بان قال المأمور بعته منك بالف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتديا ووقع
العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذى كان مملوكا لك
ثم صار ملكا بالف عني وبه تبين ان الالف يرتبط بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به
اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص وعند مقابلة
القياس الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي
فلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة
الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد
لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة في
الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما
مثالا فقال اذا باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع
للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز للبيع لان دلالة النص
الذى ورد في حق زيد ابن ارقم نفاد شراء ما باعه مما باع قبل نقد الثمن يوجب
ان لا يجوز في خبر زيد والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء

لكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما
لان المقتضي مع المقتضى كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان
ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما
لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعني هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع
قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة تتحقق فلا
يكون هذا نقضا معارضيها ولا عموم له اي للمقتضى عندنا لان العموم من عوارض
اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر
بقدرها فلا حاجة الى اثبات صيغة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل
لا يكون بدون المأكول فثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل المقتضى
يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبدك عني بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم
المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر
ما يصحح الكلام وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب
واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يدفع به
الهلاك وقال الشافعي المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم
كما في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه انما كان بمنزلته في تقدمه
على القياس والا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا
قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة
ولا قضاء وهذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله
ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موضع
النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع
النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على
الافراد فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فان
الاكل نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد

مسئلة

مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل
لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي
يجب لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر
في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او
طلقتك ونوى الثلث لا يقع هذا عطف على قوله يدل على الطلاق فيعمل نيته كما لو
صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث ونحن نقول نعم ان طالق
يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قايم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه
لا على مصدر قايم بالواصف وهنا وصف المراة بالطالقية فتدل على طلاق
قايم بها لا على طلاق قايم بالزوج وهو يعني التطليق وانما التطليق اي شرعي
يثبت ضرورة اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج
اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت هو
انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق
من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على
مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي
طلاقا من قبيل المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء
لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا
على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فلكونه قابلا العموم المقتضى واما عندنا
فلان طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا
اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة
وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما عرفت
من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت لم لم يجز نية
الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز

صفة

واللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت بائن فصح نية الثلث لان البينونة
على نوعين حقيقة وهو غليظة فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمل لفظه فصح
التنصيص على الشئ باسمه العلم والمراد به يدل لا على
الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند
البعض وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر
للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له المفهوم المخالفة
وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرايط عند القائلين به
وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق
ولا مساواته المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته
لم يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق ولا خرج المنطوق
مخرج العادة نحو قوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت
بكون الربائب في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف
والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا
سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال عليه السلام في الابل السائمة
زكوة فوضعها بالاسم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم
لقوله عم الماء من الماء اى فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال بعدم
الماء يعني الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني فهم كانوا اهل
اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا
يلزم الكفر في قول محمد رسول الله لانه يلزم ان غير محمد ليس رسول الله وللقايل
ان يقول ان رسالة محمد عم مستلزم لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم
لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد
نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم
عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان

9

المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر لانه في اثبات الحكم في غيره ابطالا
العدد المنصوص واذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت
بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص وعلى هذا زاد
المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عم ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق
لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على
روية الله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون
المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشئ لا يدل
على نفي ما عداه عندنا وصيغة دل عندنا انما دل الامر خارج لا من قبيل التخصيص
فاستدلالهم بهذه الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل
الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب بالكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب
كذا قال العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية
يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء
من الجانب الاخر اشارة الى انه تنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث
يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما اذا لم يدرك
فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عم فانه اوتي جوامع الكلم لم يدرك كل فائدة
فائدة فلعله لان النص لم يتناول اى ما يتناول المنطوق فلعله لا يوجب
نفيا او اثباتا اى لا يمكن ان لا يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب
عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته
ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره ليتناول درجة الاجتهاد
والاستدلال منهم اى من الانصار بحرف الاستغراق وهذا جواب عن كلام
الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرف المستغرقة للنفي
عند عدم المعهود لا بدلالة التخصيص وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من
الماء

فان ذلك يوجب الحصر وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والايجاب
على معنى جميع الاغتسالات من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق
بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجوب الماء
لانعقاد اجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب
الاغتسال بالاكسال غير ان الماء يثبت عيانا مرة وطورا وطورا يثبت مرة اخرى
دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا
لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص
الى الموصوف ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض
الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف والشرط
عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم
الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هذا تفريع لقول الشافعي نكاح الامة
عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في
النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها
نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح
الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح
الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الوصف
وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم
الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت في الحال تأمل
طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق
الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة
منتسب للحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر
للشرط واعتبر الشافعي رح التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب

فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما كان
موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط
الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان
تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه
وهو السقوط حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي
من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب فثمرته لو قال لاجنبية ان تزوجتك
فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق
عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للسبب من الملك في المحل
واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز الشافعي
هذا معطوف على قوله التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة
مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين
فيكون وجوب نفس الكفارة ثابتا قبل الحنث لا يجوز عنه لان وجوب ادائه لا ينافي
نفس وجوبه فلذا تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب متحقق
فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت
وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم الشرعي ويجوز تعجيل الزكوة
قبل الحول فان قلت هذا السبب من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه
جاز في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق او دون الشرط او لا
والجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل على الحكم الاثبات تأمل
لان البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار
لانه لا يدري ان يكون او لا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوز الشرع
بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون
السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق
والعتاق فانهما من قبيل ما كان يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب

الموجب
لايكون التعليق كما طاوي فيه على تعليق العقد بل ان التعليق لا يصح في
وانما يتعلق بشيء معدوم بتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون
لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا العقد بل موجود فلا يكون التعليق
لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني
بالكل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر
اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل وكذا
لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله تع فواجبة
بطريق النفس لابتغاء مرضاة الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة
وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد
الا بركنه وهو ان يكون صادرا من الاهل ولا يثبت الا في محله وهو الملك
وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط
من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه
جبري بعد التعليق وجعل شرطا مانعا من وصول التطليق الى المحل فبقي غير مضاف اليه
وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان
يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط
مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا مآلا لا يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده نحو قوله انت طالق ان شاء الله ولقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوه الا بزيادة
صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى رسول الله عم فقال لا طلاق قبل النكاح
فان الحديث معتبر لا يقبل التأويل فلا بد بتبيين نسخه او عدم صحته اعلم ان الشافعي
خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا
في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مضاف الى العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط
فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم

سببا
لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد
عند الشرط عندنا وعنده هذا قبيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد
في الحال فان قلت اذا علق عاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق
ولو نجز في هذه الحالة لا تطلق قلت انما تصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما علقنا
انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق
وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين
او في حادثة واحدة كما حمل قوله عم في خمس من الابل زكوة على قوله عم في خمس من الابل
سائمة زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان
المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب في الشرط او يردا في الحكم وح اما ان يتحد
الحكم والحادثة او يتعدد او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام
قسم منها يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة وقسم
لا يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلثة الباقية فمختلف فيها
ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل
وذهب اكثر اصحابنا الى الامتناع وهو مختار المص وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد
الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت
الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكر من المذاهب
يلزم ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال وان كان في حادثتين وهو ليس
على الطلاقة على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله مثل كفارة
القتل فانها مقيدة بالايمان كقوله تع فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات
ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيهما غير مقيدة بالايمان الى اتحاد
الحكم لان قيد الايمان هذا التعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وصف
تجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص
اي في كفارة القتل كما تقرر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد حيث

مطلب المطلق يحمل على

الوضوء

ان الكل تحرير يجري في تكفير مشروع للتبري والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في
تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام في اليمين لم يثبت في القتل
هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل
حملا اي حملا على كفارة اليمين والكل جنس فاجاب بقوله لان التنصيص ثابت باسم العلم
وهو عشرة مساكين وهو اي التنصيص لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام
عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم
العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم وبكونه وجوده يوجب الحكم ولا
يتعرض به العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى
غيره لان الطعام الظاهر ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل
المطلق على المقيد وان كان حادثة وهذا يشير الى انه يحمل في حادثتين بالطريق
لا مكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين بجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة
والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز ان يكون
التشديد مقصودا في حكم والتيسير في آخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله
لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة
لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة
ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات
لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده
بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جاز الزيادة بها على
كتاب الله تع فان قلت كيف قال النص متضادين والمتضادان الامران الوجوديان
المتعاقبان على موضع واحد قلت اراد بالمتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص
وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود رض وقد شرط في القران
التواتر قلت يحتمل انه كان قراءتنا اتاه الله تع على المعقول بنسخ التلاوة وابقاء
حكم سوى قلب ابن مسعود وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عم ادوا عن

ادوا اى على كل عبد وحر مسلم ايضا في السبب
ولا امر الحذف الا المسبب اذ يجوز ان يكون صحيح

ادوا عن كل حر وعبد مسلم وقوله عم للشيء الواحد اسبابا متعددة كالملك فانه يثبت
بالبيع والهبة وغيرها فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت
اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه مفهوم من المطلق فما الفائدة
في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول
فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل
بهما ممكن وفائدة التقييد اظهار كون التتابع مستحبا ولا نسلم ان التقييد بمعنى الشرط هذا
جواب عن الشافعي بمعنى قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق
لان الصفة قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان المقيد
المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اى ولئن سلمنا ان هذا التقييد بمعنى الشرط فلا نسلم انه
يوجب النفي اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوي وهو
ما دخل بشيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط
العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط
على ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا
والظاهر ان الشرط النحوي ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق
فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون
علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير
للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون
ثبوته لورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته
الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم المقيد على مورد النص في مثل كفارة القتل ولئن
كان اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نسلم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال به
على غيره ان لو صح المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اى لا مماثلة
بين المقيد والمطلق في السبب والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه
هو القتل فان القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهارة فان قلت

مطلب الشرط

فان قلت لا نم ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب القتل
العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه فلم يجب التفاوت بينهما ثبت
بين القتل الخطأ واليمين المعقودة ولقائل ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم من
الغموس ولئن سلم فلانم من لزوم التفاوت بينهما لزوم التفاوت بين القتل
الخطأ واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس من الكبائر وعد منها القتل من
غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم
على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم
عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام مع وجود الفارق
يبطل القياس واما قيد السائمة فهذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم
قيد السائمة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عم في
خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة
والعدالة في قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتموه نافيا للاطلاق قوله تع
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد
ولكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عم
ليس في العوامل والحوامل والارض البقر المثيرة صدقة اي زكوة اوجبت نسخ الاطلاق
اي اطلاق قوله عم في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي بالتوقف في نبأ
الفاسق اي في خبره وهو قوله تع يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله اوجبت نسخ
الاطلاق اي اطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان
اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تأخر الناسخ وهو غير معلوم وان
اراد غيره فليس بصحيح قلت ان اراد انه غير معلوم لكل مسلم وحينئذ لا يضرنا
وان اراد انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علمائنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه
منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخيره او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح

[هامش: وحملكم]

وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجحنا المقيد
بالسنة المعروفة وقيل ان القران في النظم اي الجمع من الكلامين بحرف الواو
يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق
وكم الخليفة في غاية الطول فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في
في قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو
للعطف وموجبه الاشتراك والمساواة يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة
بالجملة الناقصة نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف
عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على جملة لا يوجب الشركة لان الشركة
انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما يتم به وهو الخبر
لا لنفس العطف قوله لان الشركة انما وجب تعليل لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة
الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار واذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب
الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر وهذه
الجملة وان كانت تامة ايضا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان
غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث
الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق حيث تطلق
زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه
الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده تنجيز والعام اذا
خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع سببه بان يكون جزاء لسبب منقول
كما روي ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله عم سهى فسجد او مخرج الجواب كقول
من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه على قدر الجواب اي لم يستقل
بنفسه اي لم يوجد منفردا وهذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج
الجواب والمستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لآخر أليس لي عليك الف
فقال بلى تخصيص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه

[هامش: لصلوة]

الداعي

فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام
فكانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة
فلانه لو لم يفد مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم
الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتديا بكلام الدال اي مبتديا كلاما
آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت
اليوم فعبدي حر فانه العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا
تغدى في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق
ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر
وفيه تخفيف حتى تلغو الزيادة وهو ذكر اليوم وفي التاء كلامه فساد لا يخفى فانه
في رعاية الزيادة التأ دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي
رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلنا رعاية
المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهم مالك والشافعي
وزفر فانهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان يجعل عاما
لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عم حين سئل عن التوضي بماء البحر
البحر
وهو الطهور ماؤه الحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام
الاربعة مشكل لان نحو رجل ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا
نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاحتمال لان قوله في جم لو لم يتصل سببه احتمل انه
زجم لو دنه او فعلي بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام
فمردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وح لا يصح تخصيص بعض
الاسباب والتنبيه في الجواب ان يقول انه من باب التغليب لان الاختلاف
في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق
عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي يشملها وهو عدم التعيين مجازا
وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله تع ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تع

والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يدل
على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم
وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته على المدح والذم
مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب
الى جماعة حكم حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان
حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تع
خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة يؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد
شرايطها وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كما قال الله تع جعلوا اصابعهم
في اذانهم والمراد ان كل واحد منهم جعل اصبعه في اذنه لا في اذان الجماعة
حتى قال اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالق فولدت كل واحدة منهما
ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحد منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى تلد
كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او اكثر لان
الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر
نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به والنهي عن الشيء يكون امرا
بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتأتى
الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد
لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير معين والامر
قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات فقال بعض اصحاب الشافعية لا حكم له في
ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون
ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء
في موضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق
عليه او يصح الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج
معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء

لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي وهو
الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه
لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المص بقوله
وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم اذا ثبت
في ضد المأمور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت اى
المأمور به بسبب الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها
والمحرم كالامر بالقيام اى الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا
اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفوت به المأمور به وهو القيام
لكنه يكره القعود لاستلزامه تأخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون
القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا اداء
اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة
مفوت للمأمور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة هنا ليس
باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان
الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت
العصر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب
على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت
او مقيد به وهو مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في
اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف
الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف
التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق
بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن
تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو
لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا

لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يحصل
ذلك وبهذا اى لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عم
لا يلبس المحرم القباء والقميص والسراويل الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء
لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما الا انهما
ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا
ببيان كون الشيء ادنى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او
فعلا مرويا عن النبي عم بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه
ضد المنهي عنه ويحصل المطلوب به ولهذا اى لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده
اذا لم يكن مفوتا لا التحريمة قال ابو يوسف رح من سجد على مكان نجس ثم اعاد على مكان
طاهر لم يفسد صلوته لانه اى السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه
ثابت بالامر بالسجود على مكان وهو قوله تع فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان
طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فالسجود
على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون
مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اى للنجس لانه اذا سجد
على النجس صار ما كان صفة صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والتطهر عن حمل النجاسة
فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تع فثيابك فطهر اى للصلوة فيصير ضده
مفوتا للفرض كما في الصوم اى كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم
يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فائتا بالسجود
على مكان نجس فتفسد صلوته المشروع على نوعين المشروع
ما جعله الله شريعة اى طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر
مبتدأ محذوف وهي اسم لما هو اصل منها اى من المشروعات والمراد به ما ثبت ابتداء
باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها لانه قيد ويدخل
في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان الجصاص

مطلب المشروع

على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المص رح ومن الاصوليين من يجعلها منحصرة
فيهما وقالوا العزيمة ما الزم العباد بايجاب الله تع كالعبادات والرخصة ما وسع
على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من
غير دخولهما في الرخصة وهي اي العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو
من ان يكون جاحده او لا والاول هو الفرض والواجب والثاني لا يخلو من ان يعاقب
بتركه او لا والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام
والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت
تركه بدليل قطعي فهو فرض كترك شرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج
والمكروه داخل في تحت السنة لان تركه السنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي
ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغير
الى زيادة ونقصان تثبت بدليل لا شبهة فيه اي دليل قطعي وما يعني شيء
والجملتان صفتان لها وهذا التعريف ليس بجامع لشموله بعض المباحات والنوافل
الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا في الارض واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه ان الحكم الذي ثبت
بدليل قطعي يستحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي
الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمها اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول العلم
القطعي بثبوته وتصديقه بالقلب اي يجب اعتقاده حقيقة وهذا ليس بتعبير لقوله
علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر يكون
الكافر اي ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر
احترز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف بالشرايع كفر وواجب وهو
ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها
ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على اليقين
اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار

الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متاولا فلا يعني اذا ترك بمعنى ادى اجتهاده اليه
بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل
من سيرة السلف والمص لم يتعرض بما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تاويل ذكر في الكشف
الصحيح انه يفسق تاركه لا استخفافا ولا تاويلا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل
بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب الماول
فما وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا على حكم الغالب فان عامة الواجبات تثبت به وعند
الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا او
مظنونا جوابه معلوم مما ذكرنا والسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب
المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله
من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب اهمل المص هذه القيود اعتمادا على فهمها
مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب
الا ان السنة هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء بمعنى لكن
لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على سنة رسول الله وغيره من الصحابة لانهم اعلام
في الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال النبي عم عليكم سنتي وسنة
الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ
السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز
جواز اطلاقها مع التقييد فكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول
وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها تكميل الدين وتاركها يستوجب
الاساءة اي جزاء الاساءة وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تع
وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك
الاذان امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان تركه ما هو من اعلام الدين استخفاف
بالدين وزوائد اي النوع الثاني من السنة الزوائد وهي التي اخذها حسن اي مرضي لها ونحوها
وتاركها لا يستوجب الاساءة وكراهة كسير النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود

ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من
احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد
عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها
طريقة النبي عم وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فهو يثاب على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب
على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالتاء او يقول
ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا
نفي العتاب والزائد على ركعتين للمسافر نفل لما تقرر اى حيل انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا
قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة
من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الآيات الثلث
في القراءة في الصلوة يقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه قلت لا نم لانها قبل
التحقيق يقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها بالدخول تحت الامر وهو
قوله تع فاقرءوا والانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع فيها وقال الشافعي لما شرع النفل
بهذا الوصف وهو العدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل له
تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولو انه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب
وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تع وكذا
لو كان منابا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالتزام الباقي فوجب الاتمام عليه
ضرورة صيانته حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى
لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم فان قلت
المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة ولا حاجة لكونه حق الله تع
وسلم اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركيب الشيء من منافيه وانما الزم
الباقي لكونه شرط البقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تع ولا تبطلوا اعمالكم
وحرم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى فعل من الصلوة على ان نعتبر معه غيره صلوة

فيكون عبادة مع هذا الوصف ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء
الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه
شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء
الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انعدم
فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون
مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا
فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة
وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدي احسن منه كهادم المسجد ليبني
احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها الردة بالاجماع
وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا لما وقع في غيره او الجزء المؤدي بمنزلة
المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تع اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور
فلانه صار لله تع تسمية لا فعلا وما وقع لله تع فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له
فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تع تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه
بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين
في الايجاب فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو اقوى الامرين
في الضرورة لله تع بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه والرخصة وهي
اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء او نقول اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق
الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة
او لا فالتقسيم على اربعة اقسام بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق
من الآخر يجوز ان يكون احق افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما
في كونه حقيقة اقوى من الآخر كذا قال شارح ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة
في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا

اى انه خليق به يعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية بتوصف
بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى
كان الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اى اكمل في كونه
مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلى الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس
من القسم الثانى ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلى صدقه على جزئياته بالحقيقة
والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الآخرين مجازا قلنا المقسم ما يطلق
عليه اسم الرخصة وانما الحق نوعى الحقيقة مما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم
يقسم ولكن جمعهما في تعريف واحد غير ممكن لانهما بين مجاز وحقيقة المراد من الاستباحة
ان تعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم
اى السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح
لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه ويكون في الرخصة مع القسم الرابع وقيام
حكمه وهو الحرمة ولا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبير اذا عفى
عن صغيرها لا يصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها
فاحشين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره اى مثل ترخص من اكره بما
يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان
وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة
فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى
معنى لان الركن الاصل وهو التصديق باق قائم وافطاره في رمضان يعنى اذا اكره
الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع وقتل يفوت حقه صورة ومعنى
واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء
فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه واتلاف مال الغير اى اذا اكره على اتلاف مال الغير
رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر

نفسه

مفعول للترك يعنى اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهى
عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى
صورة لا معنى لان الاعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على الاحرام اى كجناية المكره
المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير اى كتناول الشخص المضطر بان الفاقة
مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما تقرر من ان حقه فايت صورة
ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فايت عنه صورة وحكمه اى وحكم هذا النوع من الرخصة
ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعنى لو تحمل ما اكره به
وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اى مثابا بثواب الشهداء لكونه باذلا
نفسه لاقامة حق الله تعالى ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره
وقتل كان ماجورا ان شاء الله انما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه
على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف ههنا
لا يرجع الى اعزاز الدين ولو امكن ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله تعالى
فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست
كالاكراه من كل وجه لان ذكر ليس بلازم ولان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه
معنى الجبر وهو ان ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس والثانى اى النوع
الثانى من انواع الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اى سبب المحرم الموجب للحكم ولكن الحكم
متراخ عنه اى عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة
حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون القسم الاول
كالمسافر اى كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وحكمه وهو وجوب اداء الصوم متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اى حكم هذا
النوع الاخذ بالعزيمة اى العمل بها اولى لكمال السبب وهو شهود الشهر حتى كان
الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في الرخصة بالحرج هذا
دليل ثان على اولوية العزيمة اى في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر

الناس

وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء وباكل سائر
فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر
قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث مشركته سائر الناس في الصوم فان البلية
اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله
والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء من
قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا ضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات
كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم
وهو الارتياض بخدمة المولى واما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي الذي سقط
عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع
الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة الاكل
الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم و
كتابة ذنب الليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل
كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى
اعناقهم وربما يثقب الرجل ترقوته ويجعل فيها طرف السلسلة ويوثقها الى
السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكرما للنبي عم
وسمي ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة
مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اي لم يجب
علينا وسقوطها تخفيفا بالنظر الينا فهو النوع الرابع من انواع الرخصة ما سقط
عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه اي مع
كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط
في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث
انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان
جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى

١٠١

كقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في التفسير ليس مما سقط
عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة وكان المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر
لان الاتمام سقط عن العباد للقصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره
اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه
هو المستباح لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط اي لان قصر الصلوة في
تع السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقية والعزيمة هي الاربع لقوله
اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وهذه تفيد الاباحة
لا الايجاب ولنا ما روي انه عم قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض
فيتم بغير قبول وفي هذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط
القصاص من غير قبول والجواب عن هذا ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا مظنة
ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر
والمكره لقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من
الحظر فافاد اباحة كانها قال اي هما محرمة في حالة مباحة في حالة الاضطرار فان قلت
يشكل هذا بقوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع
انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد
ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب يدل على ثبوت الحل وكذا الوعيد
يكون شديدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط ولكن
لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه
ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تع رفع المؤاخذة عليه
وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهم يحنث
وعندنا لا يحنث والجواب عنه ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار
المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي

مطلب الامر والنهي

بهوى المخصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار
القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع
للتيسير ابتداء لا لان الواجب من غسل الرجل يتادى به ولهذا شرط ان يكون الرجل
طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك
الامر والنهي باقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا
ونحو ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك
لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات ونحوها لان الطلب لا يتعلق
بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا المشروعة وبيانها اى
للاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي يضاف اليها
وجوب الاحكام تضاف اليها اى الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب
والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس الذي يمونه ويلي عليه والبيت
والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بـ
بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب كالايمان هذا شروع الى تعداد الاسباب الى قوله
بالمعاملات على طريق اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه
يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير واثار
المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم
الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب
الله تعالى في قضاء الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة
يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب المغني النامي الزائد على قدر الحاجة والصوم
يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى
لما اخرج الليالي عن محلية الصوم بقوله تعالى فالان باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام
محالا للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الراس الذي يمونه اي يقوم بكفايته
ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرطه والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه

ليعلم

والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء
من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض
ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري
بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال
طهارة الصلوة بخلاف انها لا يجب الا على المحدث والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات
تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقديره تعالى الى يوم القيمة
على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان
وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات والاسباب
العقوبات والحدود وقيل هذا عطف البيان لان العقوبات هي الحدود ولكن الاولى
ان يقال هو من قبيل قوله تعالى الملئكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان
القصاص والجزية ونحوهما عقوبات وليست بحدود والكفارات فان سبب العقوبات
والكفارات اليه من قتل بالعمد بيان لما هو سبب للقصاص وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن
وسبب جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين
الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعني الكفارات دائرة
بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها يؤدى بالصوم ويشترط فيها النية او
فرض اداؤها من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم يجب ابتداء بل وجب
جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى
العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى الحظر كالقتل خطاء فانه
من حيث الصورة رمي الى الصيد فهو مباح وباعتبار ترك التثبت فهو محظور لانه اصاب
آدميا والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث انه اتلاف ما هو مملوك
ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم
اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان

لان الاضافة وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا
اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوته واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله وحجة
بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الكلام كسبب
الاول الرأس والسبب الثاني البيت والفطر والكلام شرط الوجوب هذا الذي ذكر من بيان
الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا السبب وجوب العبادة
نعم الله علينا تشكر اليها فالايمان وجب شكر النعمة الوجود في النطق وكمال العقل
والصلوة وجب شكر النعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكر النعمة اقتضاء الشهوة
والزكوة وجبت لنعمة شكر المال والحج شكر النعمة الكسب
لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها ثابتة وهي
تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث
والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث الاقسام
التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص
ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن كهذا جواب عن سوال مقدر
وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها
فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان
اقسام خاصة للسنن وذلك اي ما يختص به السنن وهو البيان لبيانه اربعة اقسام
عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم وهو اي ذلك الاتصال
اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم
ولا يتوهم تواطئهم على الكذب وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم غير محصا
شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل
العلم بخبرهم مع كونهم محصين ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط
ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر فيكون اخره كاوله
واوله كاخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة

وهذا شرط آخر وهو ان يكونوا اي المخبرون اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي
فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم متواترا وشرط في الاسلام العدالة والاسلام
لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطنية
لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اي علم ان النص يعرف المتواتر
بما هو شرط في المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار
كاف في ذلك عرفه المعتقدون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج
خبر جماعة افاد العلم بالقراين الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت
والى فان قلت لم عدل الى لفظة السنة انما كان يشمل الافعال قلت لا يصح اتيان
الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن كما في
بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القران والصلوات الخمس وما قاله بعض الشراح
لو قال كالقران لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القران لا نقله فضعيف لان
انتقال القران بالمتواتر بل ما تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه
الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني علما يرجح جانب الصدق ويطمئن
اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء معجزاتهم لا تثبت
الا بالتواتر فحينئذ لا يثبت العلم بثبوتهم وهذا الخبر علما ضروريا قال فخر الدين الرازي في
هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بعد قيناه ومن البين لكل عاقل ان على توجيه
مكة ومحمود عليه السلام اظهر من ان علم يصح تلك الاسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود
الدليل الظاهر غير جائز فينبغي ان حصول العلم به ضروري والتشكيك في الضروريات
باطلة اي علم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في
العطف او يكون اتصالا فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد
كالمشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول
وهو قرن الصحابة ثم اشتهر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك القوم
القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار للاشتهار يكون في القرن الثاني
والثالث

لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى متواترا
وانه يوجب علم الطمانينة وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جاز به الزيادة
على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده
عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر
والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر بخروج روايته عن التوهم ابتداء وانتهاء
صار بمنزلة المسموع من رسول الله عم وتكذيب الرسول عم كفر بخلاف المشهور لان
تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر او يكون اتصاله فيه شبهة صورة ومعنى
اما الصورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته
بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه
اي في خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وانما خص الواحد والاثنين
بالذكر مع ان ما بعدهما كان معناهما رد القول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين
دون الواحد لما روي ان النبي عم لم يعمل بخبر ذي اليدين فقيل واجيب بان خبر
ذي اليدين خبر واحد فيما تعم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكر للنبي عم
وظن النبي عم انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم
اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى ولو نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من
كل فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلثة فرقة والطائفة
منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا وجب بهما
مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهي ما روي ان النبي عم قبل خبر بريرة في الصدقة
فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر
بكتابه يدعوهم الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت
هذا الذي رويته في تثبيت قبول اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا
في الاحتجاج به على خصمك قلت لما ظهر ما رواية في الامة وتلقوه بالقبول مجازا

لاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد
وحاجوا بها فيما احتج ابو بكر رض على الانصار بقوله عم الائمة من قريش فقبلوه
من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين
مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة
فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا يعمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث
منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به
فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله
لا يعمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت
الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع
الصحابة يثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب
عن الاية لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه
فيما هو المطلوب منه العلم اليقين من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه
والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من
يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وصفا كالنساء للمراة كذا في الاقليد
وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب
ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم كابي موسى الاشعري ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة
يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس
لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان
يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول وانما الشبهة في طريقه وهو النقل
وبعد الوارد تضعف الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف
يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروي ان عمر ترك رايه في
الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن مالك ان خبر الواحد
اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول

وليس بمردي ثبوته منه وان عرف اي الراوي بالعدالة دون الفقه اي يكون
قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عم
ولم يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث
الا بالضرورة يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الراي فحينئذ يترك ويعمل بالقياس بيانه
ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر وكان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل اذا
نقل بقلة فهم من العبارة فاذا قصر فقهه لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخله
شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله وترك الحديث لضرورة انسداد باب
الراي لانه اذا انسد باب الراي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الالباب فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث
المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا
من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع ابالشد وترك الحلب مرة
ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانها مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل
مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن
حيث ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد شيئا
ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب
مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث
وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو ح الى انه ليس له
ان يردها ولكن يرجع على البائع بارش عيبها كذا في شرح السنة واعلم ان اشتراط
فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد
وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من
اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن
مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر

انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر و
لهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان
كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه
شيء واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبمنع ان ابا هريرة رض لم يكن فقيها لانه كان
يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد عمل
بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه
قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة و
التابعين ولهذا قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث
بان لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف بعدالة ولا فقه ولا طول صحبة مع
رسول الله عم كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بالصحة وعملوا به او
اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما
رواه ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد
شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال
اشهد ان رسول الله عم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا
لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله عم ورده علي رض ما نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لمخالفته رايه وهو ان المعقود عليه
عاد اليها سالما ولا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها
مهرا وحمل على رفض القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان
الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن نافع رووا عنه وهو موافق
للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يتاكد بالموت كالمسمى او سكتوا
عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه لما صار كالمعروف يعني
صار حديثه كحديث المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا

فقيه مجتهد

الا ان اهل الحديث والفقه ولم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت
قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يفرض النبي عم لها النفقة والسكنى ورده عمر رضه
وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة القياس لانه ثابت بهما ولو كان
المراد غير النص لتلا النص وروي السنة على الحامل المبتوتة فان لها النفقة
اتفاقا وكذا الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس ولقائل ان
يقول ان قطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة
عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي انه اراد بالكتاب قوله تع ولا تخرجوهن
من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله عم يقول لها النفقة والسكنى
ورد عمر كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم
وان لم يظهر حديثه في السلف ولم تقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف
القياس ولا يجب لان الواجب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت
اذا وافقه القياس ولم يجب العمل كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به
قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن في القياس من منع هذا الحكم لكونه
مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر حجة بشرط يعرف الراوي وهي اربعة العقل وهو نور
في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به
الجار والمجرور قائمه مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق
من حيث ينتهي اليه خبر وراجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني
يبتدأ عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية
المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه اي
المطلوب القلب بتأمله مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له
بانيا لا محالة ذا قدرة وصورة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منها فان قلت
التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات اذا استدللنا من وجود العالم

ان له صانعا اما فقد يطلب بعد ذلك ان عين ذاته او غيره او لا هو ولا ذاك
قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمنزلته او بمراتب لا يمنع كون البداية من
انتهاء الحس وان كان في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق
قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث
ينتهي ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يأتي فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس
بمحسوسة فانما يبتدأ طريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق
بان يقال العقل قوة فوق نفسانية يدرك بها الانسان حقائق الامور والشرط
الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب
الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو
عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم
يجعلهم اهلا للتصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولى هذا
اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية
بعده يقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا روايته لكونه عاقلا فان قلت
العبد يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه قلت ذلك لحق المولى لا النقصان
في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالجزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكر
المص وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل
النصب على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يجب
ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كان يعلم حرمة
القضاء في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان شغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه
لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى مع ثم حفظه حتى يبذل
المجهود له المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى يبذل قدرته ويجوز ان
يكون بمعنى المفعول على معنى يبذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في له للسامع
او للمسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل

بوجه ببدنه ومراقبته عند الكرة والباء يجوز معنى على اشارة النطق متعلق بمحذوف
حال اي مستقرا ثابتا على اشارة النطق بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا اناه
بل يعتقد انه اذا تركته نسيه اذ الجزم سوء النطق الى خبر ادائه متعلق بقوله ثم
الثبات عليه روى ان ابن مسعود رض كان اذا روى حديثا جعل فرائصه ترتعد باعتبار
سوء النطق بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط
شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل
الا بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق
باحكام مثل جواز الصلوة ونحوه فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بنى عليه واما السنة
فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مامون عن التحريف لان الله
تع حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة وهي
الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هنا كماله اي كمال العدل
وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة
او اصر على صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها
لا يبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها
يسد لباب الرواية روى ابن عمر عن النبي عم انه قال الكباير تسع الاشراك بالله تع
وقتل نفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الو لدين
المسلمين والالحاد اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا
وعن علي رض اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما يثبت بظاهر
الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانه لما يحمله على الاستقامة ويزجره عن غيرها ظاهرا
وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس
فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقول والشرع فكان عدلا من وجه
دون وجه لصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما يشترط لان الباب

بابه الدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو
ما يثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام عليه والديه من غير ان يوجد منه
الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع
مشروط وهو التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي
هو الاذعان والقبول او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق
الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة
مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسب الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تع في حق بعض الكفرة
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو
سلم يكون باعتبار جحوده باللسان ونحو ذلك من الامارات الانكار فاما اذا قطع
النظر عن قول اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به
لو قال فان قلت فيكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح
الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات
بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن والاقرار بالله كما هو واقع في اسمائه
المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحيم والرحمن وصفاته من العلم والقدرة
وساير صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي اعم من الاحكام
فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في
قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله واحد
عالم قادر حي وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله بكماله على الاجمال لا يكفي
ما لم يكن على الحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معروفة المعنى بل لا بد من الوصف على التفصيل
وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة
فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر
الاسلام ثم حكم بفساد النكاح حين لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا
الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلايق لا يقدرون على توصيفه على التفصيل وقد اكتفى النبي عم

الا الله

يذكر المجمل حين جاء اعرابي الى النبي عم فقال اني رأيت الهلال فقال عم له اتشهد ان لا اله
وان محمدا عبده ورسوله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين
الايمان على الاجمال حين سأله جبرائيل عم قال منصور القاآني شارح
المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان
وكفر وقوله ويكماته ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي وكهذا اي ولاجل ان الشروط
المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه
لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقيل
خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل
شهادتهم لانها توقفت على مكان آخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادات الاشارة
والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة
الولاية الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود في قذف
فلان رد شهادته من تمام حد ثبت ذلك بالنص في ظاهر المذهب المحدود في قذف
مقبول الشهادة بعد التوبة وكذا التائب من الفسوق والكذب يقبل روايته ابدا
كذا في معرفة انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة
بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول عم كذا وهو اي المرسل
اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي فمقبول يعني لو كان المرسل صحابيا
فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من
النبي عليه السلام فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي عم
وان بينهم وبينه رجلان ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام
الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا وعند مالك وقال
الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول
صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكونا شيخاهما

بصفة
مختلفين او يثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل
وجد بما مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان
الصحابة اتفقوا على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من
احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال الغزالي فما سمع ابن
عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار او تفحص بانهم رووا بواسطة اولا
فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس كلامنا الآن فيها قلت لا فرق بين
ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم ثبت بشهادة النبي عم فان قلت لا نسلم الاجماع ع
فان المسألة اجتهادية لان الحافظ الذهبي لم يقبل المرسل لا بانه ولا اجماع في المسائل
الاجتهادية قلت الاجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل
المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده ولا يظن به
الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عم اولى والراوي اذا عرف عدالته
سقط عن السامع مع النظر في عدالة من اخبر عنه وانتفى عليه التقليد لان العدل ما لم
يتيقن له الاسناد لم يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول عم سمعته من سبعين او اكثر
والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة
دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر غير القرون الثلثة
والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلثة هي العدالة
والضبط فهما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو
الكذب ولا بد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني
عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق و
الساكت لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس
مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان السكوت الراوي عن ذكر المروي عنه
بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل
يغلب الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه

من العدالة والكلام في الضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض
على الاصول بان خالف الكتاب كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه يخالف عموم قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روي ابن عباس
ان رسول عم قضى بشاهد ويمين فانه يخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر او الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما تشتهر من الحوادث وعم به
البلوى كما روى ابو هريرة رض انه عم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما
شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة يقتضي شهرة ما به ثبت حكم الحادثة
فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر
الاول اي الصحابة مثاله ما روي ان النبي عم كان قال ابتغوا امال اليتامى اعرضوا عن
الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه غير ثابت او مأول تأويل ان المراد بالصدقة النفقة
كما قال عم المرأة على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا اي كالذي كان الانقطاع
لنقصان في الناقل والثالث اي القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل
الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة اي الموصول صفة محل فان كان المحل من حقوق الله تع
وهي ما تخلص حق الله تع من شرائعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة
ونحوها يكون خبر الواحد فيها حجة بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا
بخبر عائشة في التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد كما لا بان النبي عم لم يقبل
خبر ذي اليدين حتى يشهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت
في محفل عظيم ولم يعلم احد غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز
اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله قال ابو يوسف في الامالي
وهو مختار الجصاص يجوز لانه جانب الصدق ترجح في رواية العدل فيثبت به الحدود
ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب
فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندرئ بالشبهات
واما اثباتها بالبينات فجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تع فاستشهدوا عليهن

اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر مما
فيه الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة يشترط فيه ساير شروط الاخبار
من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المخبر عنه مسلما وكونه غير محدود في قذف
ولا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع عنها مغرما ويجرها مع العدد في موضع يطلع عليها الرجال
فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة والولاية
اي الحرية وان كان المحل لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد
كالوكالات والمضاربات والرسالات والهدايا والشركات اصلا يثبت باخبار الآحاد بشرط
التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما
حتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتوكيل
بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدول الحر البالغ في كل زمان او مكان
يبعثه الى وكيله ولو شرط فيه ساير الشرائط تتعطل المصالح ولان الخبر غير ملزم لان
الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر
لم يشترط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر
وان كان فيه الزام من وجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد
كعزل الوكيل وحجر الماذون ففيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقع الشرى عليه
ويلزم العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه
لانه يشبه ساير المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو يتصرف
في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شرطي الشهادة من العدد والعدالة عنده اي ح رح
ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا
احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل
بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف
على شرائط الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطنا العدالة
لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرايع ان لم يكن من المعاملات فهو الحق لان الضرورة قد تحققت

في حق اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك
بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا
لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اي القسم الرابع من الاقسام
المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اي صدق
المخبر كخبر الرسل عم لانه ثبت بدليل قاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به
لقوله تع وما اتيكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام
ايات الحدوث فيه وقسم يحتمل هما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار
دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تع
ان جاءكم فاسق بنبأ عظيم فتبينوا وقسم يترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع
شرائط الرواية والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع
وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية
العزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو
يسمع يقول له استفهاما اهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب
او حفظ وانت تسمع قال فخر الاسلام قال ابو ح الوجهان سواء بل الاول احوط لان
السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره
او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني
يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء
ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى اخره اي الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن الحديث
ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب
من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغائب كالكتاب في
جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث
فلان بن فلان ويذكر الاسناد فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان
حجتين اذا ثبت بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي

هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما
شبهة الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف
السماع وهو الذي لا اسماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي
عني هذا الكتاب الذي حدثني فلان او جميع مسموعاتي التي كان عندك وبين الشاهد و
المناولة وهو ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول له هذا كتابي وسماعي عن
شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة
بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة بمعدوم كقوله
اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي
اجازه بروايته صحت الاجازة والا اي وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي
لا تصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك ما يجاز الي الصحيح
انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني واجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص
بالسماع وطرف الحفظ اي الطرف الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ
وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء
والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظ من وقت
السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون حجة سواء كان خطه او خط غيره
والا اي وان لم يذكره الخط شيئا فلا اي لا تحل له الرواية عند ابي ح لان الخط وضع للتذكر
للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه وكذا لا عبرة للكتاب اذا لم
يتذكر القلب به على ان الخط يشبه الخط وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل به
لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عم من غير ان روي ذلك الكتاب وعند ابي يوسف
يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يأمن عن
التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد
رخصة بتيسير الناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه
الذي سمع من لفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه يعني يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث

قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عم مخصوص بجوامع الكلم سابق
في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يأمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي
ان الصحابة رض قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا
فقال عم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس به روي ابن مسعود
وانس وغيرهم كانوا يقولون عند الرواية قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر
عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى
لمن له بصيرة اي معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة
والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا لا يحتمل غيره اي غير معناه بان
كان عاما محتملا للخصوص يحتمل المجاز معلوما فلا يجوز نقله بالمعنى الا الفقيه المجتهد
لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن على الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم
بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله
بالمعنى للكل اي للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه عم قال خصصت بجوامع
الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد
منهما لا يعرف الا بتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه
لا يوقف على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان
ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل
الراوي او من قبل غيره والذي من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكارا جاحدا
بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكارا موقوفا بان قال لا اذكر اني رويت
لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول سقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما
مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما لانه تيقن في
عدالتهما ووقع الشك في زوالها واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل
الى انه سقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوي انقطع
الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية

110

كما روي عن عائشة ان النبي عم قال اي امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم
ان عائشة رض زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل
ان يكون مرادا من الخبر بوجه سقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف
على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل احتجاج به وان كان خلافه
بان خالفه لقلة المبالاة والتهاون او بغفلة او بنسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن
عدلا فان كان العمل بخلافه قبل الرواية ولم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية
او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك
ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان
قبل الرواية وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص
او مشترك فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل
حديث ابن عمر رض ان النبي عم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو محتمل للتفرق بالابدان
والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر على التفرقة بالابدان ولم يعلم بتأويله فبقي مشتركا فعملنا
بما روي عن النبي عم انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن
العمل به اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي بخلاف
ما رواه فيخرج الحديث عن الحجة لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن انه عم كان
يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت
ابن عمر رض عشر سنين فلم ار رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه
وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث
عبادة ابن الصامت رض انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به
الشافعي رح وحمل النفي على موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل عمر به لان عمر رض
نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك
فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض
الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة

في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان موسى الاشعري لم يعمل بحديث
وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى
والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث
لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان رآه ارتكب
صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون
جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة
فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه قيد به
لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ ممن يعتقد اباحته
ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة
والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس
وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان الانقطاع
في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال
اخبرني فلان ولم يقل عن فلان والصحيح انه هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال
وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه
بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية مشترك غيره
او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني
ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا هذا الذي سماه
الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ
والنوع الآخر تدليس الاسناد وركض الدابة وهو حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا
لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي عم كان يما
زح احيانا وحداثة السن وهو الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا
يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء
بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان

وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد بالرواية اكثر من الذي اعتاد بها كابي بكر
فانه لم يكن معتادا بالرواية والاستكثار مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق
ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان
ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا
قد يقع
التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض بينهما حقيقة غير واقع لان ذلك
من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ او لا يكون
الناسخ الا متأخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض بينهما
ظاهرا فلا بد من بيانه الى بيان التعارض فركن المعارضة المراد من الركن ما يقوم
المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي
والضعيف لا مزيد لاحدهما تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا اذ المراد
عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير
فقيه فانهما متساويان في الذات لكن يترجح احدهما بقوة وصف في حكمين متضادين
لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة
اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة
في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد
الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار
فاسد وان اراد غير ذلك فلم يبينه قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن
المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكر هناك بطريق
التبع لان الحجة لا بد وان يكون في شيء فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد
من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد
بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره
قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر
اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة

بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطا لامتناع العمل باحدهما لعدم
الاولوية فيصار الى ما بعدها من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز الحكم
عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت كلام المص مبني على عدم جواز الترجيح
بكثرة الادلة ولا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تع
فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني
ينفي وجوبها اذ كلاهما ورد في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو
قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال
الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي والقياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير
الى القياس فلا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة الى ايهما يصار اولا بعد السنة
الى قول الصحابي او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم
يصرح بان المصير الى قول الصحابي مقدم على القياس مثاله ما روي ان النبي عم صلى
صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين وروت عائشة رض انه صلاها ركعتين
باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار بساير
الصلوات وفي شرح الاكمل اذا تعارض النصان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى
اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك بالقياس وعند الشافعي الى
القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما
فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد
او وجد ولم يصلح شاهدا بان يكون التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا
يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سور الحمار لما تعارضت الدلايل فيه اما تعارض
الدلائل فلما روي جابر انه عم سئل ايتوضأ بما افضلت الحمر فقال نعم وروى انس رض انه عم
نهى عن الحمر الاهلية وقال لانها رجس وهذا يدل على نجاسة سوره واما تعارض اقوال الصحابة
فلما قال ابن عمر رض سور الحمار نجس وكان ابن عباس رض يقول الحمار يعلف التبن فسوره طاهر
واما تعارض الاقيسة فانه لم يكن الحاقه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا الا ان الضرورة

في الوبر اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن المتولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة
في السور دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون
نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن
الحاقه بسور الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار فوجب تقرير الاصول
وهو ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا
ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة
عرفت ثابتة بتعين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب
تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقي
فيه صفة لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هنا تقرير الاصول بل يكون عملا باحدى
الاصليين واهدار الآخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصليين
وسمي سور الحمار مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نم التعارض
اذ المحرم مرجح في لحمه فكذا في سوره ولا تعارض فيه مع امكان الترجيح فلا يثبت
الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السور في
جعله مشكوكا يجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا النجاسة لوجب التيمم لا غير ولزم
ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب لا ان يعني به الجهل
يعني لا يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع
بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم واما اذا وقع التعارض
بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض
اذ بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو
ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله يقينا وكل واحد
منهما حجة في حق العمل لاصابة المجتهد او اخطائه بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد
من القياسين حجة وجب ان يختار كل واحد ايهما شاء من غير شرط كما في اخبار
ما وقع به التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق

عند الله واحد والقياس لا يدل عليه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو الحق بلا دليل عليه
قال عم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي يعمل بايهما شاء
ولهذا صار له في مسئلة قولان او اقوال واما الاثر وايتان اللتان روينا عن
ائمتنا في مسئلة واحدة فانما كانت في وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى كانت
ولكن لم يعرف الاخيرة منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء
اما ان يكون من قبيل الحجة بان يعدلا اي لا يستويا بالقوة كالبينة للمدعي واليمين
على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عم بشهادة ويمين لانتفاء المساواة
لان الاول مشهور والثاني من الواحد او من قبيل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا
والاخر حكم الاخرة فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة
اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما بلا تعارض كما في اليمين في سورة
البقرة والمائدة الاية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها يوجب المؤاخذة لكل يمين مكسوبة بالقلب
اي مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والاية التي في سورة المائدة
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان
لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لكونها ليست بمعقودة وكانت لغوا واللغو اسم
للكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت
لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فتحقق المعارضة بين
الايتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة
في اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الاخرة
والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبيل
الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف
والتشديد اي القراءة بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع
باكثر من الحيض واقلها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال

الانقطاع
فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على
على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع
لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكد كانت الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه
من مضي وقت الصلوة فان قلت قوله تع فاذا تطهرن بالقراءتين يابى هذا
التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقراء
في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهرا انه تأخير حق الزوج الى الاغتسال
في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فيحمل قوله يطهرن في قراءة
التخفيف على طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان
او من قبيل او من اختلاف الزمان صريحا كقوله تع واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تع والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وقد
وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد
الاجلين اي باطول المدتين لان كل اية يوجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا
وقال ابن مسعود رض تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
التي فيها قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها
على علي رض ولم ينكر عليه فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتاخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها
زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي الخامس من الامور التي
يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحكمين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا
اجتمعا نحو ما روي ان النبي عم نهى عن اكل الضب وروي انه عم رخص فانا نعلم انهما
وجدا في زمانين فنجعل الحاظر اخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة
فلو جعلنا المبيح متاخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح
يكون ناسخا للحاظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد فيجعل الحاظر
اخرا ولو وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ

فيتكرر بيانه عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير تبيين
النسخ بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول ان الاصل في
الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر
لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان
العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة
وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث
الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان
من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين
عيسى ومحمد عم فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التغير في الانجيل
والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع فظهرت الاباحة على معنى عدم
العقاب والمثبت وهو الذي يخبر امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض
ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة
لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل بل ترجح
قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب
عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة اثنين وعشرين ومائتين يتعارضان
لان ما يتبدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان
ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل فيه اي ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل اصحابنا
في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي واحتاج
الى ضابط التفريع على ذلك اصلا فيه اشار اليه المص بقوله رح والاصل فيه ان النفي
ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة
او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب
الذي ليس بحجة او كان مما اشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل
الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض ما عليه دليل

وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان تبين انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره
لانه اعتمد على ما ليس بحجة وان تبين انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا
معنى قوله لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات الحاصل ان
النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا
وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس
ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار
على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في التعارض وقد ميز بين القسمين اشار
المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى آخر والقسم الثالث والرابع لا يكونان
مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف
بدليله ولا مما يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات ثم النفي في
حديث بريرة لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلثة الاولى
مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر تثبت لها خيار فسخ
النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رح وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض
الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت وزوجها حر اخذنا بالمثبت وفي
حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى
ابن عباس ان النبي عم تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام
كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي
يزيد بن الاصم انه اي النبي عم تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه
يدل على امر عارض على الاحرام وحمل رواية ابن عباس رض اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه
اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس رض في الضبط والاتقان فانا عملنا في هذه المسئلة بالنافي
لان النفي هنا مما يعرف بدليل وهو هيئة المحرم فتعارض الاثبات ولما عارضه رجحنا النافي بفقه الراوي
وضبطه وفي طهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة هذه هي المسئلة الثالثة

معنى لو اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالمخبر
بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقى الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة
مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخبر انه اي
من غير جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل
موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فانه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله
قول المثبت فيترجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل يعارض
قوله فاذا عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال قول المثبت ليكون كل واحد منهما مخبرا
عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل
في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيترجح النافي
كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المص يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس
ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلق والظاهر هو الاول
والترجيح لا يقع بفضل عدد اي بكثرة عدد رواته وبالذكورة والحرية اي بذكورة
الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في الظن
من قول الواحد والعامة ان كثرة الرواة لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن حد الآحاد
الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الآحاد ولم يرو
عنهم الترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان كذلك صحيحا لاشتغلوا
بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول
من الترجيح بكثرة الرواة قول محمد وقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلثة فرق اهل الشام
واهل الحجاز واهل العراق وكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذ به وترك ما
تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى
وما يعلم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل فلا يلزم
علينا المتواتر والمشهور لانا نترجح بما بزيادة العدد بل لدخولهما في حد القطع واليقين ولهذا
لا يترجح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روي انه عم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره

ابو بكر وعمر رض قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل توقف
في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه ببعض الكذب واذا كان في احد
الخبرين زيادة ولم يكن في الخبر فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما ان
في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود رض انه قال اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذ
بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وانما يكون حذف الزيادة
من بعض الرواة لعله ضبطا واما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما
لان الظاهر انه عم قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا
في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روي انه عم نهى عن بيع الطعام
قبل القبض وجاء في رواية اخرى انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل
المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع
الطعام قبل القبض وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة
واقسامها تحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه
بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقة يقال للبريد طائر
فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله تعالى
كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة
فانه مجمل لحقه بيان السنة والمشترك وانهما يصحان موصولا او مفصولا وعند بعض
المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب اي
العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا
تأخير البيان لزم التكليف بالمحال احتج من جوزه مفصولا لان الخطاب بالمجمل قبل البيان
يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل به ليس فيه تكليف المحال

الحقيقة

لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء سميتهما بيانا
مجازا لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة ولان
الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصير يمينا الا ان الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي
التعليق كله فالاولى ان لا يكون بيان حقيقة لكنه بيانا مجازا من حيث انه تبين انه
تكلم بالباقي الا الالف وانه لا يطلق الا الطلاق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط
باجماع الفقهاء وعن ابن عباس رضه انه يصح مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون
قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عم قال من حلف على يمين
فراى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا
لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقلكم كذا ذكره
الغزالي واختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا
لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص
منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا الاختلاف
بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع
فكان تخصيص العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق
وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا
وبيان بقرة بني اسرائيل عم هذا اشارة الى جواب عما استدل على جواز تخصيص العام
متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والله تعالى امر بني اسرائيل بذبح
بقرة مطلقة بلفظ اسم الجنس عندهم والمطلق عام عندهم ثم بين انها كانت بعد سوالهم
مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص
العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا تحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا
فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل
في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا او انثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك عطف على
زوجين اي ادخل اهلك فان الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله تعالى

من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد به اهل ديانة
لا نسبة فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل
من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك
جائز لا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام خصوص متراخ فانه لما نزل
جاء عبد الله بن الزبعري الى رسول الله عم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير
والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم تعذبون في النار فانزل الله تعالى
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون لم يتناول عيسى عم لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا اليهم
لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سوال ابن الزبعري
كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا روي انه عم قال ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح
اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع
الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى
فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا
بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به
فجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق
المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق
فصار تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة وعندنا لفلان علي تسعمائة وانه
لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام
يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمطي
فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا
ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف بقدر

الامكان

قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في بعض المستثنى بالدليل المعارض يجب العمل به بحسب
الامكان وهنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي الثوب وفيه نظر لان يحمل
الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي رح انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر
متصلا بالادراج لامكن الاستخراج فح فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل
اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكم يعارض
حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادة ومعناه النفي
والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا للغير اي نفيا لما سوى الله لانه هو الباقي
بعد الاستثناء لا اثباتا له اي الاثبات الالوهية الله تع فخرج من كونها كلمة التوحيد
بالاجماع ان معنى قولنا الا الله انه الا اله بطريق المعارضة ولنا قوله تع فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون
اي في الاستثناء يختص لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء
في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في اخبار الامر كبير تعالى الله عن ذلك
ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي بعد المستثنى وقالوا
انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ما واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو
الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي
سيق الكلام لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون
سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف
حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف
بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا تحقيق
ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا
من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل النفي
فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق
الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني

حكمه

ولو

مما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة وكذلك اعتبر في كلمة التوحيد لا اله
الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تع اشارة ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد
نفي الشريك مع الله تع لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما
اثباتها لله تع فمفروغ عنه غير محتاج الى الثابتة بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تع
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثباته ذلك الاشارة وهذا
الحصر من قبيل الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء يفي في خروج حكم المستثنى منه حتى لا يصح
اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزتها ولا يجوز
ان يقال جاء في القوم الا زيدا فانه جاء والجواب عما قال الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة
يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه فلم يستوي البعض والكل
في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار
لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا
لا يصح استثناء الكل حتى لو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه
لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل
من الكل لانه لتأديه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف
الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة
ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس
الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجازا فجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول قال الله تع
افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن
رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع والعدو تقع على الجمع قال الزجاج يحتمل
ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تع فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني
لم ابرأ اي عبادته وابرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء
متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة صفة كلها او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي الى جميع
ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم الا استمائة

كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق
وعلي حج ان دخلت هذه الدار عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم
كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل
عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب ترجيح الاستثناء
الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير بخلاف
الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما تبدل به الحكم لان العتق
قبول لانه قد تنزول العتق في محله لو يذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة
للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا ابتنا حكم التبديل بالشرط في
جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان ضرورة
اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان وهو
النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عند وقوع البيان اذن بما لم يوضع للبيان
وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق
اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه ح يكون هو النطق
لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان
غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما
قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه ح يكون البيان هو
الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وكلمة به وعلى هذا يصح جعل البيان الضروري
الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث
صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب
كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال
المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك يدل على حقية
ذلك الامر كقوله عم الساكت عن الحق شيطان اخرس فكذلك يدل سكوت الصحابة
وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالكو

القبائل
عنه في الحيوة الى الكلبية لا يكون بيانا شرعية مثاله ما روي ان ابقت امة واتت بعض
فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها
وقضى على الانسان بعد الاولاد وكان على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من
الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فجعل ذلك محل الاجماع على ان
المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى
حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل
العبد وقال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط
الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اي القسم الرابع من بيان الضرورة ما يثبت ضرورة والمحتمل
طول الكلام كقوله على مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف
وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع
للتغيير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة
فان الناس اعتادوا حذف التمييز عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا لنفسه
كما اعتادوا حذف التمييز عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان
الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة
اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة وثوب
فان الثوب لا يثبت في الذمة الا قليلا فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب
بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيانا
تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تع ولو
بدلنا اية مكان اية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ يسمى النسخ تبديلا ومعناه
ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المص وهو بيان لمدة الحكم المطلق
اي بيان لانتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأبيد او توقيت فانه لا يصح
نسخه الذي كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يبين تأقيت
الحكم المنسوخ فصار ظاهره اي في ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر وكان النسخ تبديلا في
حقنا

ورفعا بالنسبة الى ظاهر الكلام اربابا ما مخفيا في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان في حق
ففي حق الله بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله
انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ وكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا
لان الرفع للحكم يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه
خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه ازال ما كان ظاهر الثبوت والحقه شيء آخر وهذا
مثال القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى بانقضاء اجله عند
اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون
الاستمرار لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وساير الاحكام لان امرنا باجراء
الاحكام على الظواهر وهو جائز بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا
في شريعة آدم عم ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم
مخصوصا بذلك العموم او موقتا بحيوتهم فتحريم ذلك بشريعة من بعده لا يكون نسخا
قلت ثبت بالتواتر امراده عم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق
وما ذكر من الاحتمال بغير ناش عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله وبعض
الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن المامور به والنسخ يدل على ضده وذلك
يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت
دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على
قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف لانه
يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبيح في وقت واحد على مذهبه ومحله
حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لم يحتمل كونه
مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ لم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة او تأبيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا
لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل للنسخ لان مقصود ايراد النظير للتأبيد او دلالة كالشرايع
التي قبض عليها رسول الله فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان

نبي ولا نبي بعده وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم فيه البداء والجهل بعواقب الامور
ولقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم
ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع وتبين بورود النسخ
فيه ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق في النار
الى هنا كلام الشارح المغني منصور القاآني ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام
والاستمرار في جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض النسخ
يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل كقوله تعالى لآدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى
نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها من باب التقييد والاطلاق
لا من باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف
فيما اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى
والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا
دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه
الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا
اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان
رأس الطاعات فيبتلى العقد بعقوله وان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد يصير قربة
بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل وروي
انه عم امر بخمسين صلوات ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على الخمس فكان نسخا قبل التمكن
من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين
وتلقته الامة بالقبول فان قلت الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل
وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله عم اصل المكلفين وقد علم واعتقد نهاية الامر لانه
كان قبيل جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل
هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى

الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر
مثلا اذا قال الله تع صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب
لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى القبح
والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك
الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى
بالمسح من ظاهره ولكن رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي
لا مجال له في معرفة انتهاء وقت وكان شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ
بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص
باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والانماطي منهم
كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع
عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن
قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون
لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الكا
ان وجد بعد نزع عليه م وظهر بعد النبي م يلزم اجماعهم على الخطاء اولا مع لزوم كونه
على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا
قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع الثاني
خطاء واني يكون كذلك لو لم يكن سند الثاني نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به
لا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص
فلا يصح جعله ناسخا لخلاف الاجماع فانه يكون متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص
اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا
لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة
قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا هذا ضعيف
لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رض

اجمعوا على صحته واي يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة
بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي رح في المختلف اما عدم
جواز نسخ الكتاب بالسنة فلقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوا على كتاب الله تع
فما وافق كتاب الله تع فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده
وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا
وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
فلقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل ولو نسخت السنة به
لخرجت عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لتبين
لتبلغ ولئن ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع
ان يبين رسول عم انتهاء مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبين بوحي
متلو فكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته
مثال نسخ الكتاب بالكتاب فنسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة
قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ
التوجه الى بيت المقدس فانه عم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس
بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه
الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل
على انتساخه وهذا حكم ثابت وهو قوله تع اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده
وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تع
اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده قلت ترك التوجه من الا فانه في مكة نسخ له
على شريعة من قبل اي يلزم ما لم يظهر انها شريعة لنا السنة لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ
السنة بالكتاب امثال نسخ الكتاب بالسنة ما روي عن عائشة رض ان النبي عم اخبرها
بان الله اباح له من النساء ما شاء نسخ بها قوله تع لا يحل لك النساء من بعد فان قلت
حرمته ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله بعد فانه بمنزلة التأبيد انما لا يكون
صريحا ودلالة

ولفظ البعود ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به
فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به انعنون ان اصل
الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد واني يقطع
دوامه وبقاؤه الى انتهاء وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عم
ظني لان احتمال النسخ قايم فاما بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعا يقينا بان
لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة النبي عم
بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تع ما نسخ بالسنة الا
من طريق الزيادة على النص وفي ميراث الاصول الوصية المفروضة في قوله تع
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية للوالدين والاقربين
انتسخت بقوله عم ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث
فانه وان كان خبر الواحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ
انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في صورة الرسول عم بالانساء
روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة
مثل قوله تع لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود
في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا
ايمانهما وهو ابن عباس نسخت تلاوتهما في صورة ابتغ بعرف القلوب بحفظها
الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كذا قاله فخر الاسلام ولقائل ان يقول
النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون
ذلك نسخا ويبقي حكمها فان قلت القرآن يثبت بالتواتر ولم يتحقق فيما رواه
قلت ذلك شرط فيما بقي بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع
فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه قلت يراد بنسخ
التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي
ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ

وصفوع الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق
معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد اثبات
المقيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة
الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث
لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول
بمفهوم اللغوي وان اراد بحسب العموم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي
تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا
التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن تبين ان العام
لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان
التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين
اثبات الحكم فلا يصلح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار
الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون
متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل حتى انتسخ تفريع كهذا
الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده
تخصيص فيجوز وقيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا رأى الامام المصلحة
فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
لا يجوز لان هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تع في كفارة الظهار
واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي رح قاس كفارة الظهار
واليمين على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة ان الكفارات جنس واحد
افعال النبي عم المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء
لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما تعرض الزلة دون غيرها مما
لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية مما صدر عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود

مطلب / افعال النبي عليه السلام

في نفسه للفاعل ولكن وقع فعل مباح قصده والمعصية فعل حرام وقع عن قصد اليه
فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تع فعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء معصومون
عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر
وذكر في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم
زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به من الله تع لجلال قدرهم ومكانتهم
اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المص رح افعاله عم الى اربعة متابعة لفخر الاسلام
وساير الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى التحقيق
لان الواجب الاصطلاحي هو ما ثبت بدليل فيه شبهة اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عم
لان الدلائل كلها قطعية في حقه عم والجواب نعم ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وح
يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا
ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة اي صفة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى
يقوم دليل الخصوص وما لم يعلم على اي جهة فعله النبي عم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله
وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال
لم يتعرض المص للتفصيل واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه
ففعل النبي عم ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب
والقيام ونحوها او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح
في النكاح ونحوها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها فقال بعضهم يجب الوقف فيه
حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا تحقق
لا تتحقق قبل المعرفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان
يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة
وفيه نظر لان لقيه غير جازم بالجواز ان للمنع ولا يجوز فيتوقف والحق انه يقال التوقف
يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال
بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي

يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول الاول المختار
ان فيه قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التأسي به
في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عم والوحي نوعان لما فرغ
من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيمه في حق النبي عم وفي بيان طريقه في اظهار حكم
الشرع وهو الوحي او غيره من الالهام والاجتهاد ودفعا لشبهة الجاهل بان قال
كيف ساغ للنبي عم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر
ثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي في سمع النبي عم بعد علم بالمبلغ وهو
الملك باية قاطعة المراد بها العلم الضروري المنافي للشك لان المبلغ ملك نازل بالوحي
من الله تع والقران من هذا القبيل فان الله تع قال نزله روح القدس من ربك بالحق
وهذا اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني قوله
او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح
القدس الامين نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث
قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالالهام عن الله تع بان اراد الله تع من نور من عنده
او تبدى لقلبه
اي بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال الله تع لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن
من الوحي ما تناول بالاجتهاد وبالتأويل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه لهم
وحيا باعتبار المآل فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما
اذا ثبت بالوحي ابتداء فان بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين انكروا ان يكون
من حظه اي يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في امكان الشرع محتجين بقوله تع وما
ينطق عن الهوى اخبر الله تع بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد
لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تع وما ينطق عن الهوى نزل في شأن القرآن
معناه وما ينطق بهذا القران بهوى نفسه والهوى يحيل عن مكان الماء بقوله رضي
عن القوس اي بالقول وليس معناه ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه
نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان

فان الاجتهاد منه عم وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطاء وبحد ناهو مامور
بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم
طلب الماء في موضع يرجو وجوده ثم العمل بالراي بعد انقضاء الانتظار وهي
مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك مختلف بحسب اختلاف الحوادث
كانتظار المولى الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو والفرق
بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على
الخطاء هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته
دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما
انه يجوز عليه الخطاء في الجملة لان قوله تع عفى الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء
في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني انه يحتمل القرار على الخطاء لانه يؤدي الى الامر
باتباع الخطاء وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي الخطاء لانه لا يؤدي الى الامر
باتباع الخطاء ويكون الاجتهاد من غير النبي عم من البيان بالراي حيث يجوز مخالفته
لمجتهد آخر لاحتمال الاخبار ان الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المص نظير ما ذكر من الفرق
بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي عم كالالهام وهو القذف في القلب
من غير نظر والاستدلال فانه حجة قاطعة في حق النبي عم حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا
بانه من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة وشرايع من
قبلنا يلزمنا اذا قص الله او رسوله علينا حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص
بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان
تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب او نفهم المسلمون
من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة
لرسولنا عم وما التحقيقه في بحث السماع في اقوال الصحابة بل ناسب ان يلحق باقسام السنة
وقال تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله وفعله معتقدا للحقية من غير تامل
في الدليل يترك القياس به اي قبل التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب الصحابي

اما ما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبي عم
بل الظاهر من حاله انه يبلغ بالخبر فكان قوله مقدما على الراي ولئن كلما
ان قوله عم صادر اعن الرأي فراي الصحابي اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا
الرسول والاحوال التي يتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم
مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لا فيما يدرك
بالقياس تعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين تابع
بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرايه محتمل للخطاء فلا يكون حجة لغيره وقال
الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة سواء مما يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم
لو كان حجة لما تناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم
اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو محال وقد اتفق عمل الصحابة وهم ابو حنيفة
وابو يوسف ومحمد رح ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل
الحيض يعني كما قال عمر رض اقل الحيض ثلثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع
ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رضه لتلك المراة القائلة انى بعت خادما
من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه قبل نقد الثمن
بستمائة بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده
مع رسول الله عم ان لم يتب وقد اختلف في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة بالدلالة في تقليد الصحابي
بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام
قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد تسمية قدر راس المال ليس بشرط في السلم اذا كان
راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية
يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر رض خلافه وابو حنيفة
شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رض
والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع في يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة
ونحوها واما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب

النفس ان عن علي رض فقال انه كان يضمن صيانة لاموال الناس وخالفوا ابو حنيفة رح المروي
عن علي رض فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اي الاختلاف في
تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا
لان تلخيص محل النزاع يجب ان تقدم على الاقوال والبرهان كل ما ثبت منهم اي
من الصحابي من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا
بالرأي لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس
ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا نعمل بايهما شاء بشهادة قلبه ومن حكم
ان يكتب ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له لانه لو نقل من غيره تسليم كان اجماعا
فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابي كشريح والحسن البصري
وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا روي عن ابي حنيفة رح
لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف مثل رأيهم فيجب تقليده
كتقليدهم وقد صح ان عليا رض تحاكم الى شريح في درع وقال درعي عرفتها مع هذا
اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي في يدي فطلب شاهدين من علي رض فشهد له
قنبر والحسن بن علي رض فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها
وكان من رأي علي رض جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي
فقال امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك ثم
اسلم اليهودي وهو الصحيح وفي ظاهر الكلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف وعن
ابي حنيفة رح انه قال لا اقلدهم رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة في حقنا لاحتمال السماع
واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم ومشاهدتهم النبي عم احوال التنزيل وذلك معدوم
في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر
فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة وعشرين
سنة واستقضاه عمر رض على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة ولم يتعطل فيها
الا ثلث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه

فلم يقض بين اثنين حتى مات لسنة تسع وسبعين كذا قال القتيبي رحمه الله
وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق المجتهدين امة محمد عم في عصر على امر قيد
الامة ليخرج الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول
القول والفعل وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من
اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر
ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب
الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي باب
الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك
اجماعا منهم على شرعيته ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق
بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم
ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى ذلك اجماعا
سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر
الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع
التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم
حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد
الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون
للمهابة ولعدم تأدي تأمله الى الجواب ولا يدل على الرضاء كما روي عن ابن عباس رض انه
خالف عمر في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فمنعني
درته قيل صح عن الشافعي انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده
ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم
من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم في اظهار الخلاف دليلا على الرضاء
اولى ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم
اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر كان اشد انقيادا للحق من غيره

مطلب الاجماع

حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانما لم يتعرض المص لتعريف الاجماع
لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا اى مجتهد
يأتي في باب القياس الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد واهل الاجماع كنقل القرآن واعداد
الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع
المجتهدين ليس فيه هوى اى اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط
العدالة والاهلية انما يثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد
ليس بشرط واعتبر قول العوام في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة
لعصمتها عن الخطأ ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض والجواب عنه
ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا للمجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب
عليهم التقليد وكونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه
الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي عم مدح الصحابة واثنى عليهم وفي الآل
بالمعروف هم الاصول فقال عم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيره وكونه اهل المدينة يعني كون
اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة تنفي
خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم
صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة فانه محمول على
نفي الخبث في زمن رسول عم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على
حكم ليس بشرط الانعقاد عندنا وقال الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار
الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت
الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط
الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم
بعد الانقراض فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم اختلاف
السابق عند ابي ح رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب

الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع
فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام
وتبعه المص واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا
فعند ابي ح رح يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع
ابي ح رح مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها ينفذ قضاؤه عند محمد
لانه لم يقع مخالفا للاجماع ولا ينفذ عند ابي ح رح وفي رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا
للاجماع وقد اختلف الصحابة رض في بيع ام الولد فعند عمر رضه لا يجوز وعند علي يجوز
ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع
مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر
جاحده فصار قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي
فينفذ قضاؤه لا بناء على ان يشترط لعدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق
واشتراط اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر قال بعض
المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة.
من شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد قلنا
ان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب
والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ من ان كان موافقا للجماعة
حتى يتحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطئهم على الخطأ
وذهب الجمهور الى عدم الاشتراط لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد
دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد ايكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق
عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا فانه يدخل تحت النصوص الدالة على
عصمة الامة عن الخطأ وقيل اقل ما ينعقد به ثلاثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل
اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اى بالاجماع
شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم

قطعاً بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين وانما قيد بالحكم الشرعي
لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الجواب ونحوه فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع
معين قيل لا ينعقد اجماعاً وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون
مخطئاً فلا يكون قول الجميع صواباً البتة ولنا قوله تع يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع
الصادقين اراد به الصادقين في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهو مجموع الامة
لا بعضهم لانا لا نعرف بعضاً باعيانهم حتى نتبعهم وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا
ليكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين
منهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون قطع قلت الله لم يحكم لهما باعيانهما
بالعدالة ولو حكم لخبر مما بعد قبحها حكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي اى مستند الاجماع
قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي
اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز
وسببه القياس ويكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات لقوله تع حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة
المشهورة لا احتياج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع
وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق تع فيهم علماً ضرورياً ويوفقهم
لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك محال لان العدول
منهم الاجماع على حكم من احكام الله تع خبراً باطل بناء على الحديث او معنى من النصوص
رواه مؤثراً وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل
الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع
السلف اى الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه موجب للعلم والعمل
قطعاً كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تع وفرضية الصلوة ونحوها واذا انتقل الينا
بالافراد بان يروي ثقة من الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب
العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر

العصر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال
بعض الشافعي الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد
لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو ومراتب
الاجماع باعتبار النقل من كونه متواتراً او نحوه ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية
اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصاً اى تصريحاً من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل
الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الذي نص البعض
اى بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص في التلويح
فلا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص
ثم اجماع من بعدهم اى اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة
الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابي ينحط الدرجة عن الاجماع السكوتي
من الصحابة والقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى
درجة من التنصيص لا يقال انما انحط درجة عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه
لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة
ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون
مقدماً على القياس كخبر الواحد والامة بعد من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان
اجماعاً منهم على ان ما عداها اى عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله
جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيباً فقيل ان الوطي يمنع الرد وقيل لا يمنع فله الرد
مع الارش فالرد مجاناً يكون خارجاً عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة
خاصة اى ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعاً على بطلان ما عداهما مخصوص
بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر كذا قيل والله اعلم

مطلب القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشريعة تقدير الفرع بالاصل في الحكم
والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم
العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق

وذا وصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ولقائل ان يقول لا نم
جريان القياس بين المعدومين وما ذكره من المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون
على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين
ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه
والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختيار لفظ الابانة دون الاثبات
لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم
لقيل لزم منه انتقال الوصف وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول
واما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع
ففيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته واشارته او دلالته او اقتضائه وفي العمل
يوجد فالاباء على الاصل من وجوه اعدم واما السنة فقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل
مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واما المعقول
فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه
لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الاحاد فان اصلها
قول الرسول عم وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال والجواب انه
حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء
الى نظيره كذا قاله ثعلب من ائمة اهل اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف
وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال عم بم تقضي قال بما في كتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله عم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله
فان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء ولانه عم سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان
جواز نصبه مشروط بالصلاحية للقضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل

على وجوب اتباع قوله عم فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون
في كتاب تغير بيانا والمراد من قوله بعث معاذ عم ان بعثه واما المعقول فهو ان
الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي
العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه في اللغة اعلم
رد الشيء الى النفس في استحقاق تلك الاسباب العقوبات لاجل مباشرة الاسباب لان هذا
انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل ضمن الرد الى هذا الرد جعل التأمل نفس
الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا باعتبار تعلق فهمه بالعقل احترازا
عن مثله من الجزاء فالتأمل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا
في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية
متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات فكذلك
وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار
المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال
بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل
لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو بما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له
دلالة على كون القياس الشرعي حجة مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار بما في المثلات وغيرها
فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة بدلالته وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو
ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذا التأمل بهذا الاستدلال ثابت بالمعقول ووجهه
ان التأمل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقايق لها سائغ اي جائز كالتأمل
في الانسان بمعنى الشجاعة لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التأملين
ثابت من حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكمه في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فلم قيل
هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قياس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت
لا نم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل
فان العقل يحكم انه اذا جاز الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائزا بالطريق الاولى

فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب العمل به وهذا لا يفيده قلت اذا جاز
وجب العمل به وان لم يلزم بالسبب بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر واهمال الحادثة وكلاهما
منفيان وبيانه اى بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والمشاورة من حيث ان
النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب
اى بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا تلتصق بواسطتها بما دخلت فيه
وههنا ذكرت في المبادلة فالتقدير بيعوا او جاء الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة
بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اى الحنطة شيء من شانه الكيل بحذاء اداة
معرفة مقداره قوبلت بجنسه وقوله مثلا بمثل حال المبيع اى بيعوا الحنطة بحنطة اخرى
مماثلتين والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر
للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر وهو الكيل
في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا
بوزن فكان قوله مثلا بمثل واراد بالفضل في قوله عم والفضل ربا الفضل على القدر
اى القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين
ولا في حفنة بحفنتين ولا في خمس حفنات بستة حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اى بين البدلين في القدر ثم حرمة اى حرمة
الفضل تثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة بكناية
الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة النص وبقوله عم الفضل ربا لان الربوا اسم لكل
زيادة في احد البدلين هذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة
الفضل حكم النص والداعي اليه اى العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر
والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها تقتضي
ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك اى تكون امثالا متساوية الا بالقدر
والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا لو لم يوجد
القدر كما في العدديات لا يحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة

والى الصورة
يقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عم بقوله الحنطة بالحنطة
اشار بقوله مثلا بمثل فيكون الجنس ~~اشار عم بقوله الحنطة بالحنطة والى~~ والقدر علة العلة
والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقط قيمة الجودة في الربويات بابها هذا جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى
في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا
بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز
بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا اي حكم النص اى كون الداعي الى وجوب
التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الراي ووجدنا الارز هذا شروع
في بيان ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص والوسمة اى النورة
امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص
بلا تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات حكم النص وهو كون العقد خاليا عن العوض وكونه
حراما على طريق الاعتبار الماء مورثه وهو اى القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته نظير
المثلات اى العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل
مثلات مقابل بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص
على المنصوص عليه كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب
من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله
فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار نزلت في يهودي بني النضير حين صالحوا رسول الله عم
حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد يوم وقعة احد ثم خرج النبي عم فامرهم
بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فبعث المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان
قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما انقضت المدة طلبوا الصلح فابى عم الا
الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام فظن الناس
ان لا يخرجوا من ديارهم لعزهم وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم لمرمتها فاتى امر الله

ويخربون بيوتهم انهم ضربوا بالحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة
وان يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ويخربونها بايدي المؤمنين تشبيههم
في ذلك فانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله تعالى
ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل
الخروج عديل قتل النفس فان بنو اسرائيل القتل على الخروج والنكرة يصلح داعيا اليه
اي الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب
بيان لنقطة الجناية وقوله من ديارهم بيان العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه
العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر
اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا اي الله بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في
معاني النص للعمل به اي وبما وضع لنا من المعنى فيما لا نص فيه فتعتبروا احوالنا باحوالهم
فنحترز عن مثل ما فعلوا اتقاء عن مثل ما نزل بهم فكذلك هنا اي فكذلك الحكم في
الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص فيه وجواب
عن تقاوية القياس اما عن الآية فالقرآن نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من
تلك الاشياء المبنية في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون باسم الموضوع له لغة فيكون
تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرأي الفاسد بدليل قوله فقالوا بآرائهم بحسب
بما قد كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناده مجروح
ضعيف ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني
النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الكتاب على وجه يكون فيه شبهة لاجل
العمل كالآيات المأولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا والاصول في الاصل
معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان يكون ذات علة وهي
وصف يكون الحكم متعلقا به هنا ثلثة احكام الاول ان الاصل في النصوص ان يكون
معلولة والثاني انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله
الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل تمييز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله ولا بد

قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان النص معلول في حال القياس
واللام يكون بمعنى في كقوله لستة خمس بقين من رجب اي في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص
التعليل يجري مجرى المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه
والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة
وشريعة كما ذكرنا وشرطا وركن وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها في القياس
فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه
الارز والفرع هي الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من نص
او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتنى
عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني
الذي يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص
فمعناه شرط ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكم اي منفردا مع حكم بذلك المحل والباء
بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة
والباء لاستدامتها بنص آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه
بذلك المحل وهو قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكم
يكون صلة للمخصوص وهو يدخل المقصور كثيرا فيحمل على القلب كشهادة خزيمة رضه اي قبول
شهادته هنا هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد وليس المراد
من الخصوص المخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة
لما خصوا عن آية القتال الموجب لهم الشيوخ والصبيان بالقياس قصته ما روى ان النبي صلعم اشترى
ناقة من اعرابي واوفاه الثمن وانكر الاستيفاء وقال شهيد هلم فقال صلعم من شهد لي فقال خزيمة
انا اشهد يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء
ثمنها فقال صلعم من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا
على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين
مع ان النصوص اوجب اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانه يبطل ما عددنا الحكم الى غيره
لعدد

صح

ابتاع فرسا من الاعرابي ثم انكر الاعرابي ذلك وقال من يشهد لي ولم يحضر احد فقال يا رسول الله

ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بمزيد الكرامة من بين سائر الحاضرين بعينهم
جواز الشهادة لرسول الله عم بناء على اخباره كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان
قوله عم في افادة العلم كالعيان وان لا يكون معدولا به الباء فيه للتعدية لان العدول
لازم فلا تبنى الحجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل
عادلا عن سنن القياس اي ما يلا بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا بالنص
وقوله عم تم صومك فانما اطعمك وسقاك الله فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطئ عليه
وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط
ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل
الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدي
بل من شروط الشرط الاول عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله اعترض هنا
بان تعدي الحكم يجوز وهو انتقاله من محل الى اخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان
التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد ان تصور وقوعه
شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصور وقوعه متقدما ووجوده متاخرا والثاني
ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تع وعلم ادم الاسماء
كلها لا يقال الاية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والكلام في جار
في الكل لان المراد من الاسماء الكلمة وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا
لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة واذا زالت الشدة زال الاسم كما
لو خلل والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما
الا يرى ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا لان
المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولئن سلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء
في شيء اخر بلا وجود صورته الا يرى ان الياقوت قائم بالذات والخزف ايضا قائم بالذات
مع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكر من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط
الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لاخر لا يجوز القياس عليه كما قال بعض

الشافعية فكلوا السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم
ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الاخر والرابع ان
يكون المتعدي بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة
والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط
السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص
لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم
النص وقال الشافعي رح ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا
للنص ولا يستقيم التعليل لما بين المص الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط
الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا صب
ماء محترم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة زنا فيجري عليها حكم
الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه اي كون التعليل تغيير الحرمة المتناهية
بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا تفريع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار
الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطء وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرمه ويعلل بان حكم
حرمة الوطء والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم
الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت
الحرمة موجبة للكفارة كمتناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة موبدة غير متناهية بالكفارة
لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق
هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له
وان كان للتحرير المطلق اهلا ولا لتعدية الحكم بالناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا
تفريع على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر
المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى واما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان فعله
منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان

يقع في الكسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجد الا ترى
الى قوله عم فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره لانه وجد ممن
عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو مخلوق الله انيفا على مذهب اهل السنة
فلم يجعل ساقطا بوجوده بكسب العبد فتعدية عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره يكون
فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق وكذا
اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام
وليس نظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق للكرامة الشرعية
ثم يتعدي ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطئ مقامه
ويستوي في ذلك الوطئ الحلال والحرام ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار
هذا تفريع على الشرط الثالث اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار
للجواز وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل
وانا لم نجوز هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى ما فيه نص بتغيره وذلك الشيء هو
كفارة اليمين والظهار فلان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا
وتقييد المطلق تغيير له والشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز
من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان
قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل به خاص وبعد
يعم فكيف صح الشرط قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به
كتعليل الشافعي في قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الطعام بالتمليك
والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا يحصل بالاباحة
فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله
حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على
وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص
في عين المنصوص عليه اولى وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام

بالطعام الا سواء بسواء لان الاستثناء حال التساوي دل على عموم صدره في الاحوال هذا
جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل
بالتعليل تقرير الجواب انه عم استثنى الحال بقوله عم الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي
في الكيل والمذكور صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل
في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة
وان يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع وكان
آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالته مصاحبا
حال من النص للتعليل لانه اي بالتعليل وانما سقط حق الفقير في الصورة هذا جواب
عن نقض آخر وهو ان الله تع اوجب الزكوة وفسرها النبي عم بقوله في خمس من الابل
شاة فصار حق الفقراء في صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية
صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد دفعتم فيها ابيتم تقرير
الجواب ان حق الفقراء في الصورة سقط بالنص اي باذنه الثابت بالنص وهو قوله تع وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله
للفقراء ارزاقهم ثم اوجبه مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر الله
الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعد الله تع الفقراء بقوله تع انما الصدقات للفقراء
من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقر او عين النقدين وذلك لا يحتمل اي ذلك المسمى
لا يحتمل انجاز ما وعد الله للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون
حقهم متعلقا بعين المنصوص منه بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال
ليقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فيثبت ان التبدل للمسمى بالنص المصاحب بالتعليل
لا بمجرد التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف جعل علامة انما قال ركنه
هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لان ما لم يكن اشتراك
الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة

لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام الشرعية لذواتها لان الموجب هو الله تع
ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما
هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان
الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون
ذلك الوصف علما فيهما وجه مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه
شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون وانما اضيف الحكم في الفرع
الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فمن
اين يتأتى التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار صالحا لاضافة الحكم اليه مؤثرا
لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع واضيف
الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه بعض مشايخنا ان العلة
اذا لم يكن اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع ان القياس لا يكون
الا بابانة حكم الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة
الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم
النص اينما كان اعم من ان يكون في الاصل والفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف
على حكم النص مما اي من الاوصاف التي اشتمل عليه النص اي ثبت حكمه له تعدي بعلة
لتضمنه معنى النبأ اما بصيغة كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغة
كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا
من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص
فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي للنص في حكم النص احترز بهذا
عن العلة القاصرة اذ ليست بركن للقياس بوجوده اي بوجود ذلك الوصف في الفرع
والباء فيه للسببية هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم
الاصل والفرع الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له
وموقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام المص وان لم يكن صريحا في كون الثلثة اركانا

للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على
الثلثة الباقية وهو اي ذلك المعنى المذكور الذي جعل علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا
لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكوة
في حلي النساء وقلنا يجب الزكوة في المصنوع منها كما يجب في غير المصنوع بعلة الثمنية باصل
الخلقة وهذه الصفة لا يبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها في باب الربا وهو مردود
عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانها متعدية
الى الحلي والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بها مالية الاشياء وعارضا
كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو
عارض لان الدم الذي في عروق ليس بمنفجر واسما اي جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم
الذي في قوله عم للمستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر
فالدم اسم علم موضوع غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت
ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك
لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون تعليلا بالوصف قياسا في اللغة
فلم يجز فيها والتعليل بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا لاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة
فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عم الهرة ليست
بنجسة فانها من الطوافين عليكم وخفيا مثل علة الربوا وهي القدر والجنس عندنا والطعم
في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة وعند الشافعي والاقتيات والادخار عند مالك
وحكما اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في
جواز اداء الدين عن الميت قال عم للمرأة التي سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله عم دين عبارة
عن وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده
او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون
الوصف الذي جعل علة في النص لقوله عم انها من الطوافين وقوله عم كيلا بكيل وغيره اذا كان

ثابتا به اي بالنص كتعليل جواز السلم بعجز العاقد ولكن ليس في النص لانه معنى والوقد
لكنه ثابت بالنص بل باعتبار ان وجوب السلم المنصوص عليه بما روي انه عم نهى عن
بيع ماليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي عاقدا والانعدام صفقة فيكون ثابتا
باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالة اي دليل اطلق المصدر على الفاعل كون الوصف
علة لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون الوصف علة بين
صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة الشاهد
بعد صلاحها بالشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا يقبل مالم يثبت عدالته والمؤثر
باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير
عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف
في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس
عليه ولاية النكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر
جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو
عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك
الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم
وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة ويعني بصلاح الوصف ملائمته وهو الملائمة تذكير
الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عم وعن السلف
اي الصحابة والتابعين بان لا يكون الوصف نابيا عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية
والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح العمل بها الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين
ببيانهم عرف احكام الشرع قال الغزالي رح المراد من التناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم
كقولنا حرمت الخمر لانه يزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها يقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم
احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الآخر لانه الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق
كتعليلنا بالصغر ولاية المنكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع
الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة فله شذوذان احدهما

حذف الباء بعد الكاف والكاف جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين و
مكاسير شاذ كذا في الشافية لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع
الى الصغر اعلم ان ولاية النكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغاير
معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج
الاب عليك اجبار الثيب الصغير عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية
في مال الصغر فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثير الطواف مفعول مطلق لما يتعلق
من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل النبي عم
سقوط النجاسة عن الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فالطواف منشأ
للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر
منشأ للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله عم دون
الاطراد يعني ان الدليل الدال على علية الوصف صلاحيته وعدالته لا الاطراد وجودا وعدما
يعني وجود الحكم عند وجود الحكم وعدمه عند عدمه كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان
فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له
القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل
الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تع فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد
كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارات الشيء ما يكون علامة
على وجود الشيء والجواب نحن نسلم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تع جعلها امارات للايجاب تع
واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فلذا وجدت
العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسب الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح
والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز
لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الاطراد لا يتميز بين الشرط والعلة الا يرى ان من
قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو
علة فلا بد من ان يكون مؤثرا ومن جنسه اي من جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما

لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اى عدم العلة وهو اضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة
يعنى طلب العلة فانتفى الى عدمها لا يمنع الوجود من وجه آخر اى وجود بعلة اخرى لان العلة
لا يكون الا حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما ثبت
ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفى كقول الشافعى فى النكاح اى فى
انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر
فى اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات
لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما فى الحدود
ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت
المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب متعينا استثناء من اعم الاحوال
تقديره ومن جنس اطراد التعليل بالنفى فى جميع الاحوال الا فى حال كون سبب الحكم المتنازع فيه
متعينا لا يكون به سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو فى الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم
بالنفى فى مواضع كقول محمد فى ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه اى سبب وجوب
الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون
بلا غصب ونحو ما قول محمد رح فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فى ذلك لانه لم يوجف
عليه المسلمون يعنى انما يجب الخمس فيما كان فى ايدى الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل
والمستخرج ومن قعر البحر لم يكن فى ايدي الكفار لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من
الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اى ومن جنس الاطراد باستصحاب الحال وقيل
هو الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمن الاول وفى هذا التعريف
بحث لان الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى هو فعل المجتهد وهو علة توجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب
لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمى
هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الثابت فى الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا
للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعى على
حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما فى الشرائع

بعد وفاته عم اجاب المص عنه بقوله لان المثبت ليس بمبقى يعنى الدليل الموجب لوجود الحكم فى الشرع
ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود
لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرائع ان البقاء فيها بعد الرسول عم لتوفر الادلة الموجبة لبقائها
وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عم خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اى الاستدلال باستصحاب
انما يتحقق فى كل حكم عرف وجوبه اى ثبوته بدليل ثم وقع الشك فى زواله اى زوال الحكم لعدم دوران
المزيل اعلم انه لا اختلاف فى عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التأمل والاجتهاد فى المزيل وانما
الخلاف فى استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد وكان استصحاب المزيل
اى جعله حال البقاء حجة على ذلك كالثبوت مصاحبا للحكم موجبا اى دليلا ملزما عند الشافعى وعندنا
لا يكون حجة موجبة اى ملزمة على الخصم لكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف
يظهر فى مسائل منها ما ذكره المص رح بقوله حتى قلنا فى الشقص اذا بيع الدار وطلب
الشريك الشفعة فانكر المشترى ملك الطالب فيما اى فى السهم الذي فى يده وقال ليس لك
فيه ملك وانما هو فى يدك بالاجارة ان القول قوله يعنى القول للمشترى ولا يجب
اى لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اى باقامة البينة على مالكه ما فى يده لان الشفيع
يتمسك بالاصل وهو ان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح للدفع لا للالزام وقال الشافعى يجب
بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده ووضع الشيخ المسئلة فى البيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعى
فى استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة فى الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم يدخل الدار
اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان
العبد يتمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند
الشافعى القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل له
الظن بالاجتهاد والدليل الظنى حجة يصلح للالزام قلت لا نم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر
ما قام الدليل القطعى على اعتباره ولم يوجد ههنا دليل قطعى ولا ظنى على اعتباره ولا يكون
ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحرى والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافى
امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق المتنازع فيه كقول زفر رح فى غسل المرفق انه ليس بفرض

ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القران من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل
كقوله تع فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا تمحل بغير دليل
يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فلابد
دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا
فلابد من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل
تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفي الشك لانه لا يجتمع مع العلم وان
قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وبعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل
وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضهما في المرفق لانه يجتمع دليل الدخول وعدم
الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس
السور وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية
ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا في العمل الى احدهما
بلا ترجيح وللقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا ومع
وجود الشك بلا ترجيح لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا
بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج
الى انضمام وصف اخر اليه يقع به اي بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع بقوله لا
لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس
الفرج وكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان
جعل نفس المس مقيسا عليه يلزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول
لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس صورة على الاخرى ويجعل
الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة في انها باطلة انه عقد لا يمنع
من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل
بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة
كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل

على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد
الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى
على احد من اهل الفطانة كقولهم اي قول بعض الشافعي رح في منع جواز الصلوة بتبليغ آية
الثلث ناقص العدد عن سبعة فيشبه ما الفاتحة فلا يتأدى بها الصلوة كما دون الآية اي
كما لا يجوز بما دون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في عدم جواز
الصلوة ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من يحسنها يقرأ سبع آيات
من القران متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع
مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهذا
غير منقول من السلف بل احدث من كان في طريق الفقهاء متعذرين والاحتجاج
بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الشرع في هذه الحادثة كذا ولا يطلب
ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون
زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك
بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات
فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تع
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تع علم نبيه عم الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص
العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد ليس في الدار
واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه مدع حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب
ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تع وقالوا
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي
بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه
دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا
كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل
فان قلت فقد قال ابو ح رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه

بمنزلة السمك حيث قال محمد فاكياهي ابي ح لاخمس في العنبر فان قلت لم قال لانه بمنزلة السمك
قلت وما بال السمك لايجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولاخمس في الماء فهذا اشارة الى
معنى مؤثر يعني القياس ان لايجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته
ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاحوال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس
فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ
من بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او
وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية
لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة لحرمة البيع نسيئة ام لا
فعندنا يحرم وعند الشافعي لايحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالرأي
وانما وجب على المدعي الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضائه لان الثابت بها ثابت
بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما تم
ووجد ما في النسيئة شبهة الفضل في الحلول في احد الجانبين لان النقود خير من النسيئة
والجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا له شبهة الربوا لان الشبهة
كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة بشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام
هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكوة ام لا فعندنا العامة شرط
وعند مالك لا وهذا نظير الاول لايجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عم في خمس من
الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم
والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلفوا في اشتراط الشهود في النكاح
وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عم لا نكاح
الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح وشرط العدالة والذكورة فيهما اي في الشهود
هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط في انعقاد النكاح
باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفا في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا
لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عم

لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية
لا نكاح الا بولي والبتيراء هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة
مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي وهو يتمسك بما روي انه عم قال اذا
خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه عم نهى عن البتيراء اي عن الركعة الواحدة
وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي ح
لقوله عم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه
وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عم لا حين سال الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع
تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي
فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل
مساواة عندنا جائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من
القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه
اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص ويكون
العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها
في نفسها ولو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل
ولنا ان دليل الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق
ولا العمل في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح لقطع الحكم
عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد
اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل
يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية
لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب كلا منهما
على شيء واحد وقيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى النص
عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع
وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم

الاقوى

الى العلة في محل النص ابطال لحكم النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود
واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز
ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجود تاثير النوع
فينقطع الدور على انه دور معية فلا يضرنا انما الممتنع اذا كان بالاشتراط سبق كل
واحد منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل بلا خلاف
في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية باطل
لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفة اثبات
الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفة ابطال الحكم بهذا النسخ لانه
لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه وكان
رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز
وانما الخلاف في اثباته بطريق التعدية من اصل بان يثبت سبب او شرط لحكم بنص
او اجماع فيعلل ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين
يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى
جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا
سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد
المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى
المشترك استحال مع ذلك ان يستند الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس
لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد
واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره واذا يتحقق في الاسباب والشروط
كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد
لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون
موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول المص فالتعليل للاقسام
باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية اتباعا لفخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا

فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما
لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو
القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول
عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر
والاولى ما ذكره المص في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع
الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي يترك به الاستحسان فانه يقابل القياس
الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع
والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد
الا انا تركناه بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع
فيما فيه تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره
ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع
لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا للنص وهو قوله عم لا تبع ما ليس
عندك واجيب بان النص قد صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران
شرط في التخصيص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط في التخصيص
الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز تخصيصه بالاجماع وتطهير الاواني مثال
للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست فانه لا يمكن صب الماء عليها حتى يطهر
وتركوا العمل بالقياس للضرورة عامة الناس وطهارة سور سباع الطير مثال للقياس الخفي
فان القياس يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسور سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع
البهائم ليست بنجس العين ونجاسة سورها باعتبار انها تأكل بلسانها فيختلط اللعاب النجس
بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى
ولما صار رجح العلة هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع
الاستحسان علة باثرها خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي
هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي ح رح واصحابه بان حجج الشرعية اربعة والاستحسان

في الاصطلاح

قسم خامس تفرد به ابو حنيفة رح وهذا قول بالتشهي لانهم انكروا معنى التسمية فلا خلاف في مشايخنا
وانكروا معنى المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة
القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن
فقد شرع ثم بيان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع لذلك
الحكم اذا قوي اثره مثاله سور سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم
وهو معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع بسبب لعقه بدليل
جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان الاستحسان
للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث
الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفناء وقد يقدم القياس
لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا آية السجدة
في صلوته فانه يركع بها ان شاء ان كانت الآية في آخر السورة وان شاء سجد لها لان
الركوع يحتاج الى النية دون السجدة وان كان في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها
ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم ركع لم يجز
نواها او لم ينوها لانها صارت دينا في الذمة فلا يتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية
كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة
ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنه في القياس وبه اخذ قياسا
يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزيه في القياس لان الركوع والسجدة متشابهان
في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجدة في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور
وهو السقوط موجود في السجدة دون الركوع وهذا القياس ظاهر وفي الاستحسان
لا يجزيه لان امرنا بالسجود والركوع غير حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن
السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان
المأمور به لا يتأدى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره
الباطن الا يرى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره [illegible]

التواضع والركوع في الصلوة يعمل بما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة
كالسجود فيسقط به السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان
كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر المخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع
مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والحمل يعطي بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى
من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع فساد الخفي وهو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود ثم بين المص رح الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن
بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام
الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثاله فقال
فقال الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل القبض للمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا
لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع
وانما البائع يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان لا يسلم المبيع الى المشتري وما اقر فيه
ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات وجبت اى يمين البائع كما يجب على المشتري
فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكره
وهذا اى وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اى وارث البائع والمشتري
حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت العاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف
بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد والاجارة اى تعدى وجوب التحالف
من المبيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ
القصار الاجرة في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر بكل واحد منهما بطريق الفسخ
ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ فاما بعد القبض اى الاختلاف في مقدار
في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع قد
سلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة رح وابو يوسف فيقتصر على مورد
النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف المؤجر والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه

وكذا محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عنده اي باعتبار ان التحالف باعتبار ان كل واحد منهما
يدعي عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه انا لا نسلم ان كل واحد يدعي
عقدا آخر فان العقود لا تختلف باختلاف الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد ما فرغ عن
بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لابد للقياس من القايسي
وان يبين نفس الاجتهاد لشرطه وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام من
الادلة الشرعية اي يحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا
مثل الخاص والعام وسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها وان يرجع
اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة اية وعلم السنة
بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس اي طرقه وشرائطه
وحكمه الاصابة بغالب الرأي قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد
في مسائل الفقهية والاثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل
الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد برأيي وان يكن صوابا فمن
الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا
منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد يصيب لانه لو كلف المجتهد
باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع كالتوجه
القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف
متعدد وهذا الخلاف في النقليات لا في العقليات التي من اصول الدين والحق فيها
واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب
عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد لا الاصابة فكانوا مصيبين
في الاجتهاد وان اخطأ بعض الحق كمن ام جماعة التحري مصيب ابتداء وانتهاء والباقون
مصيبون ابتداء ولا ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان الصحابة الى جهة قالوا
في قوم متحرين في القبلة مختلفين ان من علم بحال امامه فسدت صلوته لان امامه مخطئ عنده في
القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه

اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله ع ان اخطأت فلك حسنة الخلو الخطأ
فانصرف الى الكامل و~~هو ابو منصور لقوله ع ان اخطأت فلك حسنة الخلق~~ ما يكون ابتداء وانتهاء
فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب نعم ان
الخطأ المطلق لا يستوجب الاجر قوله فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فيتعين
ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اي ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب
قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليه وانما سمي
هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار طولها في محال متعددة لا يوصف بالعموم وان لم يكن
لها عموم واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصا لانه يؤدي
الى تصويب كل مجتهد قلنا خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة
محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض الصور دون
بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع فقيدنا
بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تع جعل
السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك اي بيان التخصيص
ان يقول المعلل كانت علتي توجب ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة
في صورة البعض مع قيامها اي قيام تلك العلة لمانع فصار المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه
مع وجودها مخصوصا من العلة اي مخرجا من كونه محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر
هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص وتوكل الى الفعل
اذا اشترط بيان صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود
النقض على علته مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من
اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض
يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص المانع يستلزم التناقض بخلاف
الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكن العلة الشرعية علة
تامة فاستحال تخالف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم يبق تلك العلة علة

والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون ماجورا ومخطئ انتهاء ح

فيتحقق علة الحكم لا لانتفاء العلة سواء اما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف الحكم عنها
الحكم فيلزم ان يكون علة غير علة وهو تناقض ظاهر وذلك اى بيان كون عدم الحكم مضافا
الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصائم الناسي اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم
لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز التخصيص
اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع وهو الاثر وهو قوله عم تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اى امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما
لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم قال انما اطعمك الله فسقط عنه معنى الجناية فصار
الاكل اكلا حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه كما النائم ليس في معناه لان الفعل
الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم
وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبني على هذا اى بنى من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم
الموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبني على صيغة المجهول اى وبني
على جواز التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود علته وانما
يمنعان وينفي العلة لا لمانع مع وجود العلة فلا يكون من اقسام تخصيص العلة وهي
اى الموانع خمسة تعرف بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة
كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت
الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار
الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا يتم الصفقة بالقبض معه وتمكن من له الخيار
من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الحكم
الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء
ولا قضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لانه له دلالة الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم
لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه
ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلى عن الدفع قال ثم العلل نوعان على زعم القايسين وانما
قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة

لان المؤثرة لا يجرى فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتهما ليحكم عليها بالانتقاض
في المؤثرة فقدم الطردية وبينما فيها طردية مؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا
الا انهما مال اليهما اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية لتبيين الاعتراضات الواردة عليها
فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اى
قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في حكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمل لكنه
وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير
لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم
اى قول اصحاب الشافعي رح في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم
القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية اينما
كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية
وهو واجب وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن
لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا
فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين الشرع لان هذا الصوم
متفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين
فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد
الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد
غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا بتعيين قصدا فان زادوا هذا القيد في التعليل فقد تعرضهم
بالممانعة بان نقول لا نم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نم ان علة وجوب
تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب
يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل يوجب الحكم لكن تخلف عنه
لمانع ثبت عندي فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم القول بالموجب والمخلص ممن انكره
فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض
عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده

الجامعة وابطال كلامه ممنوع فلهذا قدم عليه والممانعة وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من
مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام اما ان يكون في نفس
الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به
في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من
الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في
الاصل متعلقة بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم
الفطر او في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد وجود تسليم الوصف لا
نسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة صالح لهذا
الحكم لانه لا يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح
الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في محل
بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار في الوجه في الغسل لغرض ان الفرض مستوعب
محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اي بان
يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل له علة مثل ان يقول في المسألة لا نسلم
ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا
كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا
ركنية وفساد الوضع وهو قياس موضوع على خلاف ما يقتضي ترتيب موضوع الادلة والمراد
من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب والسنة والاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراضات
على العلل الطردية كتعليلهم اي تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام
احد الزوجين بهم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة بها يقع الفرقة بعد انقضاء
ثلث حيض لتأكيد النكاح وان كانت غير مدخولة بها يقع باسلام احدهما من غير عرض
الاسلام على الآخر وقالوا الحادثة بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي
كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان
الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو

مهدد عاصم الا قاطعا فصار الوصف نائيا عن الحكم اي علم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء
في الشهادة فانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاقرار انما يطلب صحة العلم كما ان الشاهد
لما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد الاداء لا يصار الى التعديل لانه غير
مفيد وتأثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال
الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر فالجواب عن النقض بايراد وصف
آخر ان كان العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة
وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة
فكيف افترقا في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض
بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية ليست
بفرض فيها فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل
ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بين الطهارة والعبادة لا تتأدى
بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن
نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن
لان مخرج النجاسة غير موصوف وصفا بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت
في الذات كان المتصف بها جميع الذات كالسمن الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي
حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرف الطول وباليدين طرف العرض تيسيرا ودفعا
للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو الجنابة والحيض فلا يكون
غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان
الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل يثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من حدث في المحل
ليكون الغسل ازالة فيه فهنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل بالحدث فالنية لا يصلح ان يكون
شرطا للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول وكذا الثاني لان
الحدث في المحل ثابت قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره
الى النية بخلاف التراب لانه ملوث فيحتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وان كان كذلك

للخصم

ان لو كان المراد نجاسة حقيقية واما لو كان نجاسة حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية
واما المؤثرة اى العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة
الا المعارضة يعني ان للسائل ان يعترض بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها
الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما ظهر اثرها بالكتاب والسنة
واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض وكذا التاثير الثابت بهذه الادلة لا تحتمل
ان يكون فاسدا فمثال ما ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه
حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا وصف
يثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سؤر سواكن البيوت بانه
ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافة لانه قال عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه
لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان
طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف
من كل وجه فلا يجوز لكنه اى لكن الشان اذا تصور مناقضة اى ورد نقض صوري على
المؤثر يجب دفعه اى دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت
بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ذكر ان شاء الله تعالى كما نقول في الخارج اى
اى التعليل بالعلة المؤثرة واورد النقض الصوري عليها ودفعه بمثل قولنا في الخارج
من غير السبيلين خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما
اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين
بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج وهو الانتقال من
باطن الى ظاهر وحينئذ لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه
ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى المعنى الذي صار علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار

حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فيه اي يوجب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة
اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير
في البدن باعتبار ما يكون منه اى بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد
وجب غسل ذلك الموضع الى موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار
ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري
الى غيره وههنا اى فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة
لعدم العلة وهي الخارج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس
بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي بدفع النقض الوارد
بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني
بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث وهو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز
له المسح على الخفين بعد خروج الوقت ان لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله
بالحكم اى بدفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم
والبول في المعنى الموجب للحكم فقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اى دام صار عفوا لقيام الوقت
اى لاجل قيام الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط
حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هذا اتي في صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت
الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت
ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة
وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل
على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل
ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر ولو الزم دليل
المجيب باقيا لا يادما ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى
ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت المعارضة صحيحا فهي نوعان معارضة
فيها مناقضة والحكم الاول في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة

وجعله اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه الخاصية
للمعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذه خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة
اصلا فلان المعارضة قصدية لان المص نفى المناقضة العلل المؤثرة بقوله لانها لا يحتمل المناقضة
فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة
باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نم ان المعارضة تسليم
الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل في المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم تقل دليلك
وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة
بجهة ابتداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب جواب عما يقال
ان المص نفى المناقضة اولا عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان
المناقضة ثم المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبت ليس كذلك
لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة
والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم فيه
علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه
تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم فيه
ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان
يكون حكما شرعيا كقولهم اي قول اصحاب الشافعي رح ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان
لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر
والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت
اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا
الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة
لانه يرجم ثيبهم يعني لا نم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم
لانه انما يصح اذا كان ثابتا نقل علة الاصل موجودا الى الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة المجيب
في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما

والمخلص عنه اي من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد نوقع بهذا الطريق
بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال
يعني يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء
وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو
مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم
بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر لما ان بينهما من حيث ان كلا
منهما لتحصيل قربة على وجه يكون المضي فيهما لازما بخلاف ما علل به الشافعي فانه
لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط
ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوامين
فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها للآخر وكذا الروح والنسب والثاني اي النوع
الثاني قلب الوصف شاهدا يعني جعل السائل وصف المعلل شاهدا على الخصم بعد ان يكون
شاهدا له اي للخصم ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا
عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك
حيث صار شاهدا خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف
ما اوجبه وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه
بانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين
على الآخر ثم في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه
كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين كصوم القضاء فقلنا لما كان
صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما تعين
بالشروع وهذا تعين قبله هذا المستدرك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان
والتعيين في صوم القضاء لان المص لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم
القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرقا حاصله
انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث

ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج
الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعيينه
اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة
وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل اجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة
كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التأثير كما يدفع
المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيد ما ذكر صدر الكلام ان القلب
الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر التأثير وقد
يقلب العلة من وجه آخر على الوجهين المذكورين وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول
اصحاب الشافعي في ان الشروع في النوافل يوجب اتمام ما شرع ولا قضاؤه لو افسده هذه
اي النافلة عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد
عن الحج اذا فسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده
لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب
ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا
يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصل لو كان عدم وجوب المضي في الوضوء
علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب
بالشروع والنذر فينبغي ان يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلفوا في هذا النوع
من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان
شاهدا عليه شاهدا له فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه اثبت
الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس
بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة المستقل لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها
مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا لان الاستواء
بين النذر والشروع في الاصل هو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم
والصلوة باعتبار اللزوم بهما فيتنافيان والحكم هو المقصود من الاستواء لا نفسه ومن ثمة

اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل لبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل
بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء وراءه
على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم
بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء الذي جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح
للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما لم يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل
على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوي كون ظن
الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت
هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من
بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس
من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده في هذا القسم
اتباعا لفخر الكلام والثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها
معنى المناقضة وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه
بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض
السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى يوجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه
فيقع بايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض بابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على
كل علة وهو ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على ما ادعاه لكن عندي ما ينفيه مثاله
ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسول فنقول انا سلمنا ان
القياس على المغسول يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء
فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف او بزيادة هي تفسير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في
الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل
وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث
بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثالث من
نوع القلب فهي معارضة صحيحة ايضا ووجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاول لانه صحيح

بلا زيادة وهي لا يصح بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تابعه هذا النوع من المعارضة
الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح
وانما اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه
قيد المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو
ان يعارضه بضد ذلك الحكم لكن فيه نوع تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد
ولاية تزويجها لانها صغيرة فلا يولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي
هي صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال
الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة يوجب تغيير الحكم الاول الذي وقع
لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية
والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه
فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق وهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة
لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء
لانه اذا ابطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس
اليها بعد الاب والجد وبهذا اصح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول لما لم ينفه
الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارض في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته
المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته
معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته
المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه
يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارضنا اصحاب الشافعي فقالوا
الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه
شرعا بل يجب عليه اخراجه من ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه فهذه المعارضة اثبات
ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين
البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فيكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث

انه يثبت حكما وهو استواء البقاء والابتداء وظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح
البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن
الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الا على
البناء فترجحت جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس
وهو الذي لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل تعلق بحكم آخر
في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما
لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة في المراة التي نعي اليها زوجها اي اخبر
بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج
الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب
فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه
وان كان الفراش فاسدا كذا ههنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان
المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل
لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من
الحاضر لانتفى من الغايب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال
ان للاول فراشا صحيحا والثاني فاسد والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر
والماء له كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ههنا فيظهر به ضعف المسئلة وهو
ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فعل الزنا فان الملك الاول للاول
والحضرة والماء للثاني فلان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى
بالاعتبار من الشبهة فلا يعارض الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة
المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى
لا يكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وذلك باطل سواء كانت
بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان ياتي السائل بعلة لا يتعدى
عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه

متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها عدمت في الفرع
وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى مجمع عليه فهذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في
حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض السائل بان المعنى
في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى
الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن والعدس او مختلف فيه وهو المعارضة بعلة يتعدى
الى فرع مختلف فيه فهذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان
يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه
وهو الفواكه وما دون الكيل ثم هذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يبديه السائل متعديا
كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يبديه المجيب لان الحكم ثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم
يكن متعديا فبطلانه ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطل
المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه
لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع
فعند ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة
اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه واصل وضعه بان
يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره اهل النظر على وجه الفرق
ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجيهه فاذكر على سبيل الممانعة فيقبل مثالا ان الجدلي لا يتمكن من
رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى
اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه يسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط
الحكم وهو المعلولة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق
المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا
منع يكون العهدة على المجيب ويكون السائل في الراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن انه اعتاق
من المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل النظر ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل
الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان

حاصلها ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه
لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق
وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه
لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيجوز فسخه لا الابطال وانه
في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ
الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح فيالك وهذا
تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة
بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه اي
في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يأت
للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فلكل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح
انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدليل القطعي فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف
تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر قيل في
هذه العبارة تسامح لان ما ذكر معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف
تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر قيل ~~في هذه~~ ويمكن ان يقال قوله
وهو عبارة من جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل
احد المثلين على الآخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون
وصفا لا دليلا غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة يوجد في ذاته كما اذا كان احد النقلين
ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشيء المستند الى مثله لا يتقوى به ذاته حالا واما لم يكن يؤيده
عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين فقال بعض اصحاب الشافعي رح يترجح بكثرة
الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به والمختار انه
لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم بخلافه فيسقط الكل بالتعارض فحينئذ
لا يترجح نتيجة قوله وصفا القياس على قياس آخر يعارضه لقياس آخر انضم اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح
بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس

وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة اذا جرح رجل رجلاً
جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها صالحة للقتل
فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى تكون الدية على عاقلتهما نصفين لان كل
جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا تكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويها
بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التأثير كما اذا قطع احدى يديه رجل والآخر
حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى منه في التأثير لان الحيوة غير متصورة
مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين
العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان
ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث لموافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية
التي توافقه اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا كما تعارض الآية التي يوافق الحديث تعارض
الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين
وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث
وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا في مساواة
صاحب الجراحات قلنا الشفعاء في الشقص اي في الجزء الشائع المبيع سمي به لانه سبب
ملك سهمين متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق الشفعة حتى يكون المبيع بينهما
على عدد رؤوسهما ولا يترجح احدهما على الآخر لكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا صورته دار
مشترك بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف
مثلا نصيبه فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقضي
بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع
المسئلة في الشقص وان كان الحكم الجواز عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي وما يقع به
الترجيح اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر
اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما
بينا في مسئلة سور سباع الطير فرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر يلزم ان يرجح

الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا
العدالة بزيادتها ليست بعلة بل شرط الترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة
فلا نسلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن
انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به
وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار
قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته
وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى
والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقول الشافعي
صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب
تعيينه اولى من قولهم صوم فرض يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نية كالقضاء لان هذا اي
التعليل بوصف الفرضية لا يوجب التعيين مخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعيين
المراد منه التعيين اطلاق اسم السبب على المسبب فقد تؤدي الى الودايع يعني اذا ادى الوديعة
الى المالك يخرج من العهدة باي جهة رده فلا يشترط تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اي
في المغصوب بان رد المبيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلم اليه
وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى
لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم
اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا
مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرايض من رد الودايع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان اداء
رد الوديعة وغيرها ليس بها يرد نقضا عليهم ولكنه بيان ان الفريضة ان سلم انها مؤثرة في وجوب
التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق
فيكون اثبت والزم للحكم فيكون الاحتجاج به اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم
الفرض لا يحصل هذا المقصود لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا ايراده في هذا المقام لان المقصود
بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومع كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود

ببيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني
ان يشهد لاحد الوصفين اصلان واصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد
كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من
قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولم يشهد لوصف الخصم وهو الركنية
اصل وهو الغسل ويشهد بصحة وصفنا اصول فيترجح وصفنا وزعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة
الاصول بمنزلة كثرة الرواية في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا
وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصل توجب زيادة
تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث به قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح
وهي من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن
يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل
ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة الاثر بكثرة الترجيح التاثير
الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات
بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس
وهذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا و
منعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد
ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه
ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل
على اختصاص الحكم به وتاكد تعلقه به فيصلح به مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة
الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر
ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه
يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس في ما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن
تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن اعلم ان المص لو قال قوة الاثر
وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل التقسيم بانه

يقع الترجيح وما يقع الترجيح به من الامور وعلى ما ذكر يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك
ليس من اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا
لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح
كان الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار
من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود يعني ان
الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قائمة بها فله حكم العدم في حق نفسه
فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة
بذاتها من كل وجه لعينها على الوجه الذي حدث من غير تعيين والعين هالكة من وجه
وحق المالك في العين الثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم
وتبدل الاسم دليل [illegible] لانه بالطبخ والشي يصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة
لكونها موجودة من وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة
بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة له والجواب انه ان ما ذكرنا يرجح اي
الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه كما ذكر المص المعاني
التي يصح بها الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة
بانفراده كما ذكر في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع
بعد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح
عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيجتمع
اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرف بطلانه عند بيان
بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث
المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول
الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى ولا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح
بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء
الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحقيقة والكثير وهو التعليل

دليل لقول المصنف

والتعليل بالكيل لا يتناول الا المكيل وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة
جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم معتبرا
لترجح المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص
لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مترجح على
العام فكيف صار العام احق من الخاص في علة الاوصاف فاسد هذا هو القسم
الرابع مثل ترجيح بعض الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة
ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا
لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فكذا
العلة بل الاعتبار فيه التأثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في الترجيح
الصحيح والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المص اقتصر على الاربعة في الصحيح وفي
الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان ما رواها من الوجوه
الصحيحة يندرج فيها اذا امعن بالنظر اليها فكذا في الفاسدة واذا ثبت دفع
العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل
الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات
العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان
يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليته عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نم انه مسلط فاحتاج
المعلل الى علة اخرى يثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك
او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي
لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه
لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع
الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان يمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق

للعبد بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان
لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل
الفسخ ففي هذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه المعلل
حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم
سلمت انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل
عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار
لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل
الى حكم آخر وعلة اخرى بان يعجز عن اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة
اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع
نقصان الرق علل بوصف آخر فقال هذا عقد معاملة محتمل للفسخ فوجب ان لا يوجب
نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه
ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للاول
جاز له ان يثبته بعلة اخرى وحجة ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال
الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن قصور وغفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في
ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول ولا لاثبات العلة الاولى
وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس
المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا
هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى
انه اذا لزم النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به
الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل ابتداء كان اولى ومحاجة الخليل عم مع
اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا
احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لا لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة
الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة

ومعارضة اللعين بامر باطل وهو الملاقاة المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاقناع
والامانة في شيء وكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم كانوا اصحاب الظواهر
وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني فخاف الخليل عدم الاشتباه ولا التماس عليهم
فصار الى الحجة اولى واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز ان يثبته بعلة
اخرى ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه

جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها اشياء الاحكام مثل
الحل والحرمة والوجوب والفرض ونحوها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة والشرط
ونحوهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق بهذا الفصل ببيان القياس لان القياس
لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة والوسيلة مقدمة على
المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام
اربعة حقوق الله خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف
والمراد من حقوق الله ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم
اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما
لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز
ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة
وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك
ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمع فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه حق الله
لانه شرع زجرا وحق العبد لان فيه دفع العار عن المقذوف وحق الله فيه غالب
حتى لا يجري فيه الارث والاسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص
فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب
لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى
ثمانية انواع يثبت بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة
ونحوهما من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو يصح بدونها

وهي اي العبادات الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق
اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق به بالتصديق لانه يعتبر عما في الضمير والزوائد
في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد
الدين ثم الزكوة المترتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصله لان المال وقاية له ثم
الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطة
في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر
فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعد الحج وهي عبادة هجرة من الاوطان والخلان
وفيه ينقطع مادة الشهوات ويضعف نفسه وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم
وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما
الزوائد فمثل السنن ونوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملا للفرائض وزيادة عليها
وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان يكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا
وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة
فانه حرمان لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا تؤثر
انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما
ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما
ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد
ويكون فيها معنى الخطر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر
فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وشرطا لايجابها صفة الغنى وشرط النية فيها
جهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب رأس غيره ومؤنة فيها معنى العبادة
كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ الارضين لانه يصرف الى مصارف الزكوة
والغزاة اي الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام انكم تنصرون
بضعفائكم فيكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة
واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع

وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه
باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة
كونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف
فكان معنى المؤنة فيه اصلا وحق اي الثامن من حقوق الله تعالى حق قايم بنفسه اي ثابت
بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون الجهاد سببا مقصودا
قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين لقوله تعالى
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه
لما يلزم الاداء على العبد طاعة لله لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى
اخذه وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان لانه نايب الشرع
كخمس الغنايم فان الجهاد حقه لان اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال تعالى
قل الانفال لله والرسول ولكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم لان العبد
لا يستحق بعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب
والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوب باين وغيرهما كالدية وملك
المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله تعالى
وللعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب
الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو
التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكم كما في المكره
على سبيل الكلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق فيه
ثم صار احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي عن اداء الصغير الايمان
حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن
تبعية الابوين اي عن احدهما اي في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام
وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار
الحرب فمات هناك يصلى عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف

لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض
وكذلك اي وكالتصديق في الاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلاف عندنا مطلق يعني ان الحدث يرتفع
بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني يثبت
خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيده
لوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفرض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح
هذا استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل
الى التيمم بقوله ولم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كما نص على الحيض
في قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الآية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص
وعند محمد وزفر رح الخلافة بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا
ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبنى
عليه اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانه يجوز عندهما لانه لما
كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين فلم تكن طهارة المتيمم اضعف
من طهارة المتوضي بل تكون مثلها وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان
المتيمم صاحب خلف فيكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته
او دلالته اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي اي لان الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت
بالرأي بل بالنص وشرطها اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال
الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز يتحول الى الخلف فيصح الخلف واما اذا لم يحتمل
الاصل الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان
الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ونظيره
هذا في يمين الغموس فانها لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه
وهو الكفارة والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف

وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكورة في اول الفصل من اربعة الاول السبب وهو
في اللغة ما يتوصل الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المص وهو اقسام سبب حقيقي وهو
ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على
طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل
فيه معاني العلل اي لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة
خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه العلة لكن تتخلل بينه وبين الحكم
اي بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا يضاف الى السبب اي لا تكون مستفادة منه
كدلالة يعني اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن
الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير
مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشر المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى
السبب فان قلت هذه منقوض بما لو دل [illegible] انسان الى ظالم في حق آخر بغير
حق حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب
على الدال ضمان الصيد قلت ذاك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم
عن تلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه فيجب الضمان عليه كالمودع
اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة
اليه هذا هو القسم الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب
صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة او قودها فان كلا
منهما سبب لتلف ما تلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف
ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها
الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم
يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة للاضافة اليها وههنا العلة غير صالحة
ولان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا
اليه فيما يرجع الى تبدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه

حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت الكري مهايا على السوق
لا على الاتلاف وهنا انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق
مشروطا بالسلامة الا على طلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد واليمين
بالله قبل الحنث او بالطلاق او العتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما
بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حرة والمراد بالتعليق
الذي هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث
لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله تع او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة
في اليمين بالله ولا الجزاء في اليمين بغير الله تع لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون
الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه
فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا للكفارة والجزاء
مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا والشافعي يجعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو في معنى
العلة لان اليمين هي التي يوجب الكفارة عند الحنث والمعلق عندهم هو الذي يوجب الجزاء
عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة
باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه
سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو
خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة
الخلاف فعندنا يبطل وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج آخر حصل به التحليل ثم عادت الى الاول
بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة
السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهه من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل
بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه
لا يحتاج الى المحل واحتمال مصيره سببا في الزمان لا يوجب اشتراط المحل في الحال

بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قايم لاحتمال العود بالملك بعد زوج آخر وهو في الحال يمين
ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعند التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج
آخر اليمين ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر
يحصل بخلاف الاباحة يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى
الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون
اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة
ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة حال قيام العين ولو لم يكن
لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا تصح قبل الغصب لان قدر ما وجد من
الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة يعني حقيقة
السبب لا يستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان
شبهة البيع لا يثبت في حق الحر لان حقيقته لا يثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني
بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق يثبت
بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة
وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى يثبت بصفة في
الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا هذا
اشارة الى الجواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق
في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية
الطلاق ومن حيث انه ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث
العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان طلقتك
فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة
ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل

معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل
تحقق الشرط السابقة عليها اي على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال يقتضي المحلية
يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء
قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصار متعارضين فتساقطا
فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمه تأخر
بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان ايجاب الصوم على المسافر العدة من ايام اخر لا يخرج
شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى يصح الاداء منه وهو اقسام
العلل على ما يجيء في اقسامها ان شاء الله وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق
والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى
العلة والسبب الذي له شبهة العلة وهو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان
يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تأثير اولا فالاول
السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي والثالث اي الثالث من اقسام ما يتعلق
به الحكم العلة وهي مأخوذة من العلل وهي الشرب بعد الشرب ويسمى الامر المثبت للحكم
في الشرع به لتكرر الحكم بتكرره وفي الشريعة ما في المحصر وهو ما يضاف اليه وجوب
الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلة التي
وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح ونحوهما
والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهي سبعة اقسام اعلم ان العلة
الشرعية الحقيقية باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة
لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى بان يكون
مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم بوجودها
من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة
اقسام الاول علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك
والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها يؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما

لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط
فان نفس الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود
الشرط فيقال بهذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه
الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة
الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة يضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في الجامع الاسرار
ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي يكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس
بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما
كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في
ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف هذا القسم
تحت العلة اسما بما ذكرنا قوله والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازة
فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجار
المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتأخره الى زمان
ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف
اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغنا يوجب الاحسان
الى الفقراء والغنا يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى الحول ونحو الاجارة فهذا
هو المثال الحاكي فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه
ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة
والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة يعني الرابع علة في حيز
الاسباب اي في مكانها والمراد بها مشابهتها لها لما تشبه بالاسباب تفسير له كشراء القريب
فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة
فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من
احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت
وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرع فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور في المرض الغالب

لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس علة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر
لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا ولكنه تشبه الاسباب من حيث
ان الحكم يثبت به والتزكية عند ابي حنيفة رح يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة رح علة للحكم الثابت بالشهادة
وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في المعنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على
محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكان التزكية علة العلة وعلة العلة
مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المذكور ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما لانهم
اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن
واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا
اي كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى
بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة
فهنا يضاف الى العلة دون الصفة فمن حيث ان العلة الاخيرة يضاف الى الاولى كانت
الاولى علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب
في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في موضعين تتابعا في الكلام فانه اورده في باب تقسيم
السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم اي القسم الرابع اما ان يرد
الى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض ولعل الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما شبهها
في كونها علة العلة مثل شراء القريب في نحوه فيكون الاقسام ستا لكن لما امكن وجوده بدون
كل واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما آخر ووصف له شبهة العلل
اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقة ولكن يكون شبهة العلل كاحد وصفي
العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلل حتى لو وجد احدهما قبل
الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات
الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات وصفين
والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة
هي المجموع لا هو وحده وكذا جعلنا الجنس والقدر علة محرمة للنسيئة لان في الشبهة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة

وإذا كان فيه شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفصل لأنها أقوى الحرمتين وفيها علة معلومة
فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فإن الوصف
الذي يوجد آخرا علة معنى لأنه مؤثر في الحكم وحكما لأن الحكم يوجد عنده لا اسما لأنه
وحده ليس بموضوع للحكم لأن الموضوع له هو المجموع فلا يكون أحدهما علة حقيقية
وإنما أضيف الحكم إلى الوصف الآخر دون الأول لأنه ترجح على الأول في التأثير
لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته إن دخلت هاتين الدارين فأنت طالق فإن
وجد دخولهما في الملك تطلق وإن وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الأول في الملك
والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الأول في غير الملك والثاني في الملك تطلق
عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الأخرى كما في الثانية والثالثة
وعلة اسما وحكما لا معنى وهذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للمرض والحدث فإن السفر
علة للترخص اسما لأنه يضاف إليه في الشرع يقال رخصة السفر الإفطار والقصر وحكما
لأنه يثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى لأن المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة
لأنها هي المؤثرة في إثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة إلى الحدث فإنه
علة للحدث اسما لأن الحدث يضاف إليه وحكما لأنه يثبت عنده وليس بعلة معنى لأنه ليس بمؤثر فيه
وإنما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع حقيقة متعذرا وكان النوم المخصوص سببا
ظاهرا للخروج النجس أقيم مقامه ودار الحكم علة معه واعلم أن هذه الأقسام التي ذكرها للعلة المص
فهي ستة أقسام من الأقسام السبعة التي تخرج من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لأن القسم
الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الأسباب عائد إلى العلة اسما ومعنى لا حكما وأما
العلة معنى لا حكما ولا اسما لكن المص شبهه بالأسباب فجعل قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه
بقوله وصف له شبهة العلل فهو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الأقسام قسم آخر
لم يذكره المص وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى كشبهة الأسباب وذلك كالشرط الذي يسلم
عن معارضة العلة مثل حفر البئر فيصير الأقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها
على الحكم قيد بالحقيقية لأن العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كالحركة الإصبع إلى الخاتم تقدمها

واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون إلى وجوب مقارنتها
مع المعلول وهو مختار المص وإليه أشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل
وذهب بعض إلى وجوب تقدمها بحسب الزمان لأن العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم
الجواهر ولهذا ينفسخ بعد مدة فلا بد أن يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة
لأنها عرض لا يبقى زمانين قلنا إن الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا أنه باق
فذلك ضروري يثبت وقت الحاجة الناس إلى الفسخ وكلا يثبت للبقاء فيما وراء موضع
الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر أقيم مقام المحبة
في قول الرجل لامرأته أنت إن كنت تحبيني فأنت طالق إذا أخبرت عن المحبة طلقت
ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو أخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لأن التعليق بالمحبة
تخيير من حيث إن فيه جعل الأمر إليها إخبارا والتخيير مقتصر على المجلس بين السبب والدليل
أن السبب لا يخلو عما يترتب عليه المسبب والدليل يخلو عن ذلك وإنما يحصل به العلم بالمدلول
لا غير وذلك إما لدفع الضرورة والحرج كما في الاستبراء فإن الموجب له هو اشتغال رحم الأمة بماء
الغير والاحتراز عن قربانها واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه
زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير أمرا خفيا أقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها
مقامه وفي الضرورة احتياج الناس إلى معرفته دفعا للعجز عن معرفته لأنه بحدوث الملك يتمكن
من وطئها ووطئه سبب الاشتغال رحمها بمائه وبغيره أي بغير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فإنها
أقيمت مقام الدخول وكذا النكاح أقيم مقام العلوق في ثبوت النسب لا لأجل الاحتياط كما
في تحريم الدواعي إلى الوطء من النظر ونحوه أقيمت مقام الوطء في الحرمة لأجل الاحتياط
أو لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فإنهما أقيما مقام المشقة والحاجة إلى
الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج أن في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف
على الحقيقة أصلا وفي دفع الحرج يمكن مع وقوع مشقة كالسفر أقيم مقام المشقة بحسب الأشخاص
ولكن فيه حرج والثالث من أقسام ما يتعلق به الأحكام الشرط فهو في اللغة العلامة وفي الشرع
ما ذكر المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب أي دون أن يكون مؤثرا في وجوبه

والدليل والسبب مقام
أو لأجل الاحتياط أي يكون إقامة السبب مقام المدلول في ثبوت النسب لأجل

الشيء

احترز به عن العلة ولا بد أن يزيد ها هنا قيدا آخر وهو أن يكون خارجا عن ماهية ذلك
ليخرج به جزؤه فإنه أيضا مما يتوقف عليه وجود الشيء وليس بمؤثر فيه وهو أي ما يطلق
عليه اسم الشرط قسمه بالاستقراء شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده
مثل دخول الدار بالنسبة إلى وقوع الشرط للطلاق المتعلق به في قوله إن دخلت الدار فأنت
طالق فإن انعقاده وقوله أنت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له
تأثير فيه وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في إضافة الحكم إليه كحفر البئر في
الطريق فإنه شرط التلف ما تلف بالسقوط وذلك أن علته هو السقوط وعلة السقوط
الثقل والمشي سبب محض للسقوط لأنه مفض إليه في الجملة وليس بعلة لأنه قد يوجد المشي فيه
فلا وقوع ولكن الأرض كانت مانعة من تأثير العلة وهي الثقل وكان تأثيره موقوفا
على زوال المانع فكان حفر البئر إزالة للمانع وإيجادا للشرط وكشق الزق الذي فيه مائع
فإنه شرط للسيلان لأن علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تأثيره موقوفا
على زوال ذلك المانع وكان الشق إزالة للمانع وإيجادا للشرط فيشبه أنهما شرطان
لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لإضافة الحكم إليها لأن الثقل والسيلان أمران جبليان
مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن إضافة الحكم إليها أضيف إلى الشرط وشرط
له حكم الأسباب وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط ويكون سابقا على ذلك الفعل
الاختياري قيد بالفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر
البئر وبقولنا لا يكون احترازا عما كان منسوبا إلى الشرط لأنه يكون فيه معنى العلية
كما في فتح باب قفص عند محمد رح وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا
عن صورة العلية كدخول الدار في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وجود الدخول ههنا متأخر
عن صورة العلة وهي قوله أنت طالق لأنه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وإن كان
وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وإنما كان هذا الشرط في حكم الأسباب
باعتبار تقدمه على العلة فمن حيث كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم
وفي كونه مفضيا إلى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لأن الشرط قد يتقدم على وجود

العلة كالشهادة في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الإيجاب والقبول صورة ومعنى لأنا نقول
لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة فإنه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول إذا تقدم لم يتمحض
شرطا بل كان شرطا شبيها بالسبب من حيث إن تقدم وجوده لا يخرج معنى الإفضاء
إلى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما إذا حل قيد عبد حتى أبق فإن حله شرط التلف
العبد بإباقه لأن علته فعل الإباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد وكان الحل
إزالة للمانع وإيجادا للشرط وكان شرطا أيضا وهو متقدم على فعل الإباق الذي هو
العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لأن السبب الذي
فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة حادثة كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو
الإباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبة الشرط من كل وجه وكان
التلف مضافا إلى العلة لا إلى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما إذا أمر
عبد الغير بالإباق فأبق حيث يضمن الآمر وإذا اعترض فعل مختار على الأمر لأن الأمر بالإباق
استعمال له فإذا اتصل به الإباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال أبو ح وأبو يو فيمن فتح
باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لأنه اعترض عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي
يضمن لأن الطيران عادة للطير والعادة إذا تأكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان
الدهن وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم إلى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث
إنه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث إنه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كأول
الشرطين في تعليق حكم بهما كقوله لامرأته إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق فإن
دخول الدار الذي يوجد أولا يكون شرطا اسما أي صورة من حيث إنه يفتقر الحكم إليه في الجملة لا حكما
لأن حكم الشرط أن يضاف إليه الوجود والوجود يضاف إلى آخرهما ويكون الأول شرطا اسما لا حكما
لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد أن أبانها الزوج إحدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج
فدخلت الأخرى تطلق عندنا خلافا لزفر رح في قوله إن حصل الشرطين شرط للحكم على السواء لأنه جعلهما
شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي إحديهما الشرط الملك فكذلك في الآخر ولنا أن الشرط الأول لما لم يكن

الشرط

شرطا حتى لم يحتج الى وجود الملك عنده وجوده لان الملك انما شرط لتنزيل الجزاء وعنده وجود
الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نم ان الاول سمي شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع
الامة على تسمية شرطا والمنع من تسمية شرطا يكون مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني
القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء
تقديره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد
لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور
على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبده اذا راى فيهم خيرا لا انه شرط
حقيقي اذ الكتابة يجوز اذا لم يعلم فيه خيرا قلت هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله منزه
عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما يصير خيرا مندوبة اذا علم فيه خيرا
بحروف الشرط او دلالته اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المراة التي
اتزوج طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج دخل على
امراة غير معينة وكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتوقفها به فيصلح دلالة على الشرط فصار
كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار
الى المعينة وقال هذه المراة التي اتزوجها طالق او قال هذه المراة طالق لما صلح دلالة
اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف
بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله هذه المراة فيلغو
في الاجنبية ويتنجز في امراته وتعلق الشرط بمعنى صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغيره فهي كذا
يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع من الاقسام السابعة المذكورة في اول الفصل
العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود
اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع
سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر
في صفة الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها

كون كل من الزوجين مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف
اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة
شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول في النكاح الصحيح واما العقل والبلوغ
فيهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة
وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة الرجم على
احصان يحدث بعده فان الاحصان يوجد بعد الزنا لا يثبت بوجود الرجم ومعلوم انه ليس بعلة
والسبب ايضا لانه بطريق مفضي اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عنده وجود
ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا لان الزنا حين
وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين
واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان
بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجوب غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع
بدون النصاب وهو شرط بالاجماع فلهذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان
اذا رجعوا الحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس شرطا حقيقيا بل هو شرط مجازي يعني
اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم
لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة بخلاف العلة لما ذكر انها لا يتعلق بها وجوب ولا
وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود
الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة
الحكم اليها لتعلق الوجود به وشهود التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم
ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض
فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة
وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند
امكان العمل بالاصل وعند الايضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين
بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان [illegible]

لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد شهد للمعلق السبيل للحمل لوجود الشرط فيصح تسميتهم شهود العلة
اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا
رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط
وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة
العقوبة الى الخصال الحميدة فصار مضافا اليه الى الزنا من كل وجه

في بيان الاهلية لما فرغ من بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يتوجه
في غير الاهل العقل معتبر في اثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب
من لا يفهم قبيح فكان معتبرا به وانه خلق متفاوتا فكم من صبي يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير قالت
الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء
وتحريمه دون السمع اذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا
ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل
علة موجبة لما استحسنه يعني بسبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع محرمة عليه لما استقبح على القطع
فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية
لانها موجبة وغير قابلة للفسخ والتبديل فلم يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قيل
اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرها
قلت اراد به ما لا يدركه العقل بحقيقة في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف
ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كلا منهما مما يستقبح العقل
وما ذكر من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير
مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عم فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان
هذا القول قبل الوحي فانه قال لما راك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين
لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن غفل في الوقف اي التوقف عن الطلب اي طلب وترك
وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشا على شاهق الجبل
اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل حراما في الشرايع فمعذور

حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة وعليه مشايخنا من اهل السنة قال الشيخ ابو منصور في الصبي
العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عم رفع القلم عن ثلثة الحديث على الشرايع لكن هذا
القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون
الموجب هو الله والعقل معرفة للايجاب والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب
التقويم وفخر الاسلام وذكر المص بقوله ونحن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل
فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان
بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن
معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب عن نوم الغفلة
بالنظر في الايات الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان مستحقا النار فلا يكون
معذورا وان لم تبلغه الدعوة ان هذه للوصل وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر
بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوي لان هذه التجربة تختلف باختلاف الاشخاص
لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى
اذ هو العالم بمقدار ما في كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية ان
غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم
هو السمع دون العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين
في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك
مدة التامل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب فلا يضمن فلا يصح ايمان الصبي
العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب
قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وسواء الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان
لم يكن مكلفا به اي بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلثة
عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم انه يحتمل ان يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينتهض حجة والاهلية
نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية
نفس للوجوب لا يثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها

محمد سابق

والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي بين الانسان وربه يوم الميثاق
والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي
ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء
لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا له ولكنه لما كان منفردا بالحيوة ومعدا
للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث
والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه كالبالغ
غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار لتحقق الابتلاء ولم يتصور
ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز له ان يبطل الوجود ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله
كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كقيمة المتلف والعوض كثمن المبيع والنفقة
الزوجات والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة تشبه بالعوض اذ
يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار
ولهذا لا يجب على المعسر والمقصود اذا ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون
واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكم فما كان من عقوبة كالقصاص او جزاء
كحرمان الارث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء
الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب
وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تعالى تجب على الصبي حتى صح القول بحكمه
اي بحكم وجوب الحقوق الله كالعشر والخراج فان فيهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة
فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول
بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج ونحوها اذ العبادة فعل يحصل عن
اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام
حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهليته اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي
نوعان بالاستقراء قاصرة تبتنى على القدرة من العقل التام والبدن الناقص ولا خلاف
ان الاداء يتعلق بالقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي البدن

واذا كان تحقق القدرة بهما يكون كماليا بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله
عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان الله كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل
بلوغهما يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ
وانه قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ وانه قاصر
العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ويبتنى عليهما اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه
لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة يبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف
بالقصور والبدن الكامل ويبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال
يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة ويتكون تعليق احكام الشرع البلوغ
الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي
حتى يحتلم والمعتوه حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب واني يكون بعد لزوم الاداء
والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام
اشار المص الى احكام هذه الاقسام على الترتيب فحق الله تع ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير
الحسن وهذا اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان
عليا رضه افتخر بذلك قال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلم واما حرمان الارث من اقاربه
الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضاف الى الكفر الباقي على كفره لا الى الاسلام ولانه
شرع حاصلا بلا لزوم اداء الدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن
امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا
فيرث اباه الكافر ولا تبين امرأته المشركة لانه ضرر واما في احكام الآخرة فالقول بصحته واجب
لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الكلام في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما
ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا
ولهذا تجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عم وان قبيحا لا يحتمل حسنا كالكفر اي الردة
لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه
امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من الاحكام لازم الردة بل هو من حكم المحاربة

ولم يوجد فعل منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او لو قتل لا يجب عليه
شيء كالمرتدة لا يقتل ولا قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح ردته
في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان
مرفوع القلم فكيف يعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يعيد ويحتمل عفوا والردة
ليس كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلوة ونحوها
كالصوم والحج فانها يحتمل ان يكون مشروعة في الاوقات دون بعضه ويصح الاداء من غير
لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب الاتمام والمضي فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه
القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداؤها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما
كان من غير حقوق الله ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضها يصح مباشرته
اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق
والعتاق والصدقة والقرض والهبة يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه
قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي
لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق
واقع في حقه عند الحاجة اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك
طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته كان ذلك طلاقا عند محمد
واذا وجد امرأته مجبوبا في صحته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم
ثابت عند الحاجة وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر وهذا اشارة الى القسم السادس
من غير حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة
والنكاح يملكه برأي الولي لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار
قصور رأيه بما اندفع برأي الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب
كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح وعندهما لا ينفذ ذلك فانه باعتبار انضمام رأي الولي
لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش من وليه فكذا عن
ابي حنيفة رح روايتان في رواية لا يجوز شبهة بتفرقة تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف الى رأي الولي

فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي
لاحتمال ان الولي اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا للنفع للصبي وسقطت هذه الشبهة
مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن
تحصيلها بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته اي عبارة الصبي كالاسلام والبيع فانه مولى عليه
فيها لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما
فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته
باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان انقطع نفعه عن المال
لانها انما يكون بعد الموت ولا حاجة له الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء
مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونه ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت
وهو لا يتعدد ذلك واختياره اي الصبي احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما
ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عندنا فايهما اختار يكون عنده
ومنفعة هذا الاختيار يحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته لما روي ان النبي عم خير غلاما بين
الابوين والجواب عنه انه عم دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله
في حق غيره كذا في المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل
صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي
على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض
مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو
اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون
تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض
الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخذ لم يعرض على ابويه فابيا يقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة
المطالبة بعده وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم
احدهما يحكم بالاسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تأخير العرض
لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها تحت كافر وهذا لا يجوز لكنه اي الصغير

الكاملة
اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء الاصلية
لبقاء صغره وهو عذر مسقط فسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله
كالصلوة والصوم والزكوة وسائر العبادات كالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط
بالاعذار وتحتمل النسخ في نفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان التكليف
دائم بمنزلة عن الزوال فيكون وجوب توحيده ثابتا حتى اذا اداه اي آمن الصبي كان
فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا آمن في صغره ثبتت الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من جريان
الارث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاق الميراث من المسلمين وغيرها الميراث
لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض
وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم
يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة
الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الكلي
في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اي تسقط عن الصبي كل ما يحتمل
العفو قيد بهذا احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا
لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه اي الصبي بان يباشر بنفسه وله اي للصبي
بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض
لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام ليس
منا من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا
او خطأ هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعقوبة وبعذر الصبا لا يصلح للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق
هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة
عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو شبهة
وعهدة عليه وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث
بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوارث

خلافة الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون وهو آفة تخل الدماغ وتبعث على الاقدام
على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه لسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط
كالصلوة والصوم ولا يسقط غير ضمان المتلفات ووجوب الدية والارث ونفقة الاقارب بل لا يسقط
عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه
لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم ثم بين امتداده في الثلثة استحسانا لانه اذا لم يمتد على
الثلثة استحسانا ما لم يكن موصلا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء
واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج والقضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان
في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل صبي
عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت
البلوغ لم يلزم قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية بمنزلة العارضي وقيل الاختلاف على
العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق
عليه من الضعف الاصلي فكان الامر اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ
فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه
بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة
لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعني ما لم يصير ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات
عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لان جنونه
استاق اكثر من يوم وليلة وعند محمد عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات
ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة
وما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت لان
وقت الصلوة يوم وليلة فو كذلك كثيرا ما يدخل لها في حد التكرار ووقت الصوم وقت ادائه
فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا
او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة

من رمضان فاصبح مجنونا ثم انسلخ الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه
فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو
افاق بعده فالصحيح انه لا يلزم القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق الحول
وهو الاصح لان الزكوة لا يدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول
مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته
وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه
بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فكذا ساير اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا
في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المص في بعد البلوغ وهو كالصبي مع العقل في كل
الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عبادته وان لم يجب عليه وكالاسلام وتوكيل بيع
مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته
يمنع العهدة اي التزام الشيء الذي فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع
ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر عليه بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن
المولى ولا بيعه وشراؤه بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة
جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما اتلفه
فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عنه هي عهدة يحتمل العفو
في الشرع وضمان المستهلك ليس مما يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك
من المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا معذورا او معتوها لا ينافي
عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك
بخلاف حقوق الله فانها يجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه
اي يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حق المعتوه
ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر
معها ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه
على غيره لانه عاجز بنفسه ولا يثبت له قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو يعتري الانسان

بدون اختيار فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء
وقيل هو جهل ضروري لا يكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه
عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تع فان فاتته
صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا
كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم
والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه وتغير حال البشر فيكثر
الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وكسلام الناسي في القعدة الاولى لانها
محل السلام وليس للمصلي هيبة مذكورة اذ انها القعدة الاولى فكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان
من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيه ولا يجعل اي النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف
مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم وهو فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه
وهو عجز عن استعمال القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب
تأخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء
بالانتباه والقضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق
للنائم تمييز حتى يبطل عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء
ولم يتعلق بقراءته اي قراءة الناسي وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم يعني اذا قرأ المصلي
في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها
لا عن اختيار فكذا اذا تكلم النائم في صلوته لم يفسد صلوته لانه ليس بكلام وقهقهة النائم
لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة والنوازل يفسد صلوة النائم كلامه واذا قهقه النائم
في الصلوة ذكر الحاكم انه يفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوع يضعف القوى ولا يزيل
الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل العقل وهو اي الاغماء كالنوم حتى الحجى
تبطل عباراته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته
بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اي الاغماء حدثا بكل حال مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس
بحدث في بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول

فاذا قصر الحيز عما يتوارد عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا كان الحيز عما يطول عادة
وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في
حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد وباعتبار الساعات عندهما
كما بيننا في الجنون وعند الشافعي من اغمي عليه وقت صلوة كاملة لا يجب عليه القضاء لان
وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولكنا استحسنا بحديث علي رضه عمار بن ياسر اغمي عليه
يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر رضه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة
فعرفنا ان الامتداد في حق الصلوة خاصة والامتداد في الصوم نادر فلا يعتبر حتى
لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلوة امتداد
غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر على يقدر الحر من الاحكام
كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار
لما استنكفوا عبادة الله تع ولم يتأملوا في آياته الواضحة على وحدانيته جزاهم الله بالرق
وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته
لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم
الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعي فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج
فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور
الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج يلزم عليه الخراج بل يصير المراد عرضة للتملك اي
محلا له مأخوذ من عرضة الفضا وهي خرقة التي يمسح وسومه بيده بها والابتذال اي التصرف
وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية
يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور
في البعض الشائع دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع
عبده من اثنين جاز بالاجماع وهو يثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده
يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده
يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في عبده عتق كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر فان

الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان يثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر والمؤثر
بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او تجزى العتق اي ثبت في البعض دون الآخر
وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك بالقول لا اسقاط الرق ولا اثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم
لانا نقول تصرف المالك يتصرف باختيار الملك دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية
على حق الله تع وهو شرط البقاء لبقاء الملك كالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة
غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجز وازالة
المالية يكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا انه يكون فعل المزيل
ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون
الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال
لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز
ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا يتنافيان لاختلاف
الجهة قلنا لو قيل مالكية من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال ولا يجوز لان
المالك متبذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المتبذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب
ضعيف لانا لا نم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى
غير المالية واما اذا كان فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الآدمية
وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرية
اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأها والمعدة للوطئ وان اذن لهما المولى بذلك
كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك
لانه صار احق بحريته يدا فيتوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي
من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من
شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه
حاصلا بما هو ملك لغيره ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب كالصلوة والصوم لان القدرة التي بها
تحصيل الصوم او صلوة الفرض ليس للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى

لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الغرض ولا ينافي اي المالكية نحو المال كالنكاح
والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يمكن الانتفاع باءمة المولى وطيا عند الحاجة كما
لا يملك الانتفاع بمال مولاه الكل ليا وليس له اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه
الحاجة الا بالنكاح انما يوقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجا
بدون رضى المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليتها
حق المولى ولهذا اي ولهذا المعنى مالية بالاتفاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون
اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما ملك المولى
جبره على النكاح قلت انما ملك الاجبار تحفيا لملكه عن الزنا الذي هو سبب للنقصان
وكذا الرق مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه منه
وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق
كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترزنا بقيد الدنيا عن
الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا
رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافي لان كمال الحال مبني على العز والشرف والرق ينبي
عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب وانما تمتاز
بها عن ساير الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
وانها كرامة لانه من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش الحراير وتو
سعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى
لا ينكح العبد الا امرأتين وانه اي الرق ولا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة
وهي التي يوجب توجه الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم
بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالدليل والمقومة بداره اي بالاحراز بدار
الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل
يأثم ولم يجب الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان
فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم

عقد الذمة وكل واحد منهما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى
يثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما يثبت في حق صار المولى محرزا بدار الاسلام
صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في قيمته يعني ان الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا
قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة الآف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر
اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي يتحقق بالحرية والذكورة
لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون
ناقصا عن الحر فيجب ان ينقص قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر
بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه
لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم بدل الدم
الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال
الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلف العصمة لما وجب
القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يوجب مع الشبهة والكرامات صفة
زائدة لا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتني عليه القصاص
وصح امان المأذون هذا الشارح اي جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان الولاية منقطعة
بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه
باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق نفسه
اسقاطا فلزمه حكم امانه قصدا في نفسه قصدا ثم في حق غيره قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون
في امان المحجور عن القتال اختلافا فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه
وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة
للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف لك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير
واقرار اي صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص
لما مر ان العبد كالحر في حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه وكان صحيحا كاقرار الحر والاتلاف ماليته
التي هي حق المالك بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع

لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة
المسروقة مجازا او القايمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه
وهو الكسب فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع
فلا ضمان وان كان قايما ان صدقه المولى قطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو ح رح
يقطع ويرد لان اقراره يتضمن شيئين صحة وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني
للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يقضي بعد الاعتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى
لان ما في يده لمولاه ولا يقطع في مال المولى والمرض وهي حالة للبدن يزول بها الاعتدال الطبيعي
وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله او العباد
والعبادة اي لا ينافي اهلية العبادة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى
صح نكاح المريض وطلاقه وساير ما يتعلق بالعبادة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب
الموت بترادف الآلام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرع
من العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم
يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث او الغرماء في الملك لان
اهلية الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي
هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق
صيانة الحق اي حق الوارث وهي الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض
بالموت مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض
من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب للالم
كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض
فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحتى لم
يتعلق فيما ينفصل عن حاجته الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة
ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله
اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببه المرض الحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف

يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون
الحجر ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما
هو الظاهر في الحال ويبين فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان
النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم
بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بانه اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث
فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الاكساب
واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من
الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ
لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال
ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في
اعتاق الراهن فانه اعتاق عند تعلق حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه
والجواب ان يقال لا نم وجود ما ذكرتم في اعتاق الراهن في ذلك لان المانع في اعتاق المريض
تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتني
على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية
لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم
لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا
لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة لولا النص وهو قوله عم
تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء
الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا
يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قلت الجنون مسقطا للقضاء وان كان وقوعه
في وقت الصوم من النوادر قلت الجنون لعدم الاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط
وان لم يستوعب الا انا تركناه بالكتاب اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية
فلا يوجب القضاء فلم يعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة ففي

فهي قضائه ما حج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى يبطل به الزكوة
وسائر القرب يعنيه اي بموت المسيح نفوات فرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب
اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود عنده وعندنا حقوقا
الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان
يأخذ مقدار الزكوة وعنده كما في ديون العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما
يبقى عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام
اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة
والاول على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلوة
ونحوها والثاني ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع
ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت بعينه والى هذا القسم اشار بقوله عما فيه
تكليف الى قوله المأثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام
لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني ما يكون
متعلقا بذمته وان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستأجر والمبيع والوديعة
فان حق الراهن متعلق بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا في غيرهما والمقصود
صاحب الحق هو ذلك العين لان حاجته تنقض بالمال لو الفعل يبقى ببقائه اي ببقاء
ذلك العين بعد موته من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه
وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه
مال الى الذمة على تأويل المذكور او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة
على تأويل المذكور او ما يؤكده بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله
والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام ما تقوية
اذا الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي لاجل ان ذمة الميت لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذ لا يبقى
لكفيل لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا

لفوت محله وقد تسقط المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذ لم يبق له مال
والكفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور فانه اقر بدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان
لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل
على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه
ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة
عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في نفسه كاملة لحيوته
وعقله والمطالبة ثابتة في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب
في الحال فلما تصور المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة
يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان تأخر
المطالبة على الاصيل لكونه مملوكا للغير وعجزه ما لكل شيء وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به
في الحال وقالا يصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبريا عن الدين
ولو شرع مبريا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة
اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع
صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين ههنا قسم آخر وهو ان ما يكون
ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة
ونحوها تسقط بالموت ولقائل ان يقول لا فائدة في ذكره سوى التكرار لانه بين الحكم
بطلان الزكوة وسائر القربات بالموت قبل هذا وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت
يبقى له لاجله ما ينقضي الحاجة ولذلك اي لاجل بقاء ما ينقضي به حاجته بعد موته قدم تجهيزه
لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم دينه قدم قضاء الدين على الوصية لان
الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع وكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه
من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة
عنه نظرا له لقوله عم ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف
الى من يتصل نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا سبب او نسب كعامة المسلمين

فيوضع في بيت المال ليصرف به حوائج المسلمين ولهذا اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة
بقيت الكتابة بعد موت المولى اذ حاجة اليها ليحصل له الولاء ولذا الكتابة وهي
بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء اي تبقى الكتابة بعد موت المكاتب
عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا ببدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون
ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة
فيعتق في آخر جزء من حيوته ولانه يتأذى في القبر بما يتأذى ولده بتعيير الناس اياه برق
ابيه قال عم يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت
تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع
حاجة المالك والمالك ههنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة
حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت
لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعد موته الا
يرى انه لا يحرم عليه بعدها وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عم
لعائشة رض لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك بالاسباب غسلتك ومالا يصلح لحاجة اي
لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع لدرك الثار وهو التشفي وشفاء الصدور والاولى
الحيوة على الاولياء يدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ووقعت الجناية
على اوليائه اي اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة
ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء
لحصول التشفي لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان المتعلق حيوته فكما ينتفع هو
بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص
من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للورثة القائم
مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تع من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح
لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو ح ان القصاص غير موروث اي

لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك
الثار وذلك يرجع الى الوارث فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا
بحضور الكل وليس كذلك ولو عفى احدهم يبطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت لكل واحد
كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا للآخر لانه تصرف
في خالص حقه وقال ابو ح للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير انما لا يملك الكبير اذا كان فيهم
كبير غايب لاحتمال العفو من الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة لتوهم
العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقال القصاص موروث ثمرة الخلاف
يظهر فيما اذا كان بعض الورثة غايبا واقام الحاضر البينة عليه ... لما لم يكن موروثا
كلف الغايب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل
حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغايب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى
اعادة البينة عند حضور الغايب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت ومن اقام
خصم بينة لم يحتج الى اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى
يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه قتل من كل وجه
وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل بتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت
بعد انقضاء حيوته الا انه لا يصلح لحاجة فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية
خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف
ههنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين
كما في الدية لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت
عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا
لدرك الثار لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص
كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة
من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله عم امر
الضحاك بان يورث امراة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم الاحياء

في احكام الآخرة وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب
من الحقوق والمظالم وما يتلقاه بواسطة الطاعات وما يتلقاه من العقاب بواسطة المعاصي
والتقصير في العبادات فخلف في جميع هذه الاحكام حكم الاجانب لان العته للصبي في حكم الآخرة
كالصبي للطفل من حيث انه وضع للحرج ومكتسب هذا معطوف على قوله سماوي اي
العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره
المص انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتمال حادث قيدنا بقولنا حادث
لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم وان كان يجوزه العقل واتى جهل عارضا
مع انه امر اصلي قال الله تع والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجا عن
حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته بالكسب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل
واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح
الدلائل على وحدانية الله تع والمعجزات على رسالة الرسل عم فان انكاره بمنزلة المحسوس
فكذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا ايوجه قيد بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا
فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع
عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تع كجهل من انكر
حشر الاجساد وانكر كونه تع فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب
القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا
في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق
ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تأويل فحكم اللصوص
وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدلائل واضحة على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن
مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان
واذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام
وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا
فانه مخالف لقوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد

فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر رض كنا نبيع امهات الاولاد
على عهد رسول الله عم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة
عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم
البينة للمدعي واليمين على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع تحقق
فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او في موضع الشبهة اي موضع يكون فيه
~~اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او في موضع الشبهة اي موضع يكون فيه~~
اشتباه على وقوع قصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه
يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن ان ما اي
الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزم الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله
عذر لانه ظني في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي الحجامة يفطر الصوم فلا يلزم الكفارة لكون
الشبهة كذا ذكره المص في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه
الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجب عليه الكفارة لان ظنه
حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها
يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي
وان كان مخطئا وكمن زنى هذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنى بجارية والده على
ظن انه يحل له فان الحد لا يلزمه فان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فينتفع احدهما
بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل
لا يسقط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم
لم يهاجر الينا وانه اي الجهل بالشرائع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغ اليه
الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليست بمحل الشهرة لاحكام الاسلام بخلاف الذمي
اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال
عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا وكذلك عذرا يصلح اي كجهل من اسلم في دار الحرب
جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشعر اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان

يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني ان الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها
الخيار وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف به قبل الاخبار او بالخيار يعني
اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى
فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغيرة او الصغير
غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل
اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى
لو سكتا يكون ذلك رضا بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم
وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق اي يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني
اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل البلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل
والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر كذا لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان
في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والسكر اي الثاني من العوارض المكتسبة السكر
وهو ان كان من مباح بان يحصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج
والافيون للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اي وكشرب
المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه الصورة بطريق مباح
نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
اعلم ان فخر الاسلام والمص وكثير من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضيخان
في شرحه للجامع ناقلا عن ابي ح ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل
يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب
شيء حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه
قوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب
وهو ان لا يكون منافيا له فان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا
لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب

اي حال منافي له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع ويصح عبارته في الطلاق والعتاق والبيع
والشراء والاقارير لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان تكلم السكران بكلمة الكفر
لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار
بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود
الخالصة لله تع جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت
على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيدنا الاقرار بالحدود لانه لو زنى في السكر يحد
اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص
يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب والهزل اي الثالث من العوارض
المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المص رح وهو ان يراد بالشيء
ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون
اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا
التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما
والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخلل ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله
على ما وضع له كان حقه ان يقول وما لا يصلح له وان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان ينبغي
ان يقول والا يصلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه لغير
موضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نم انه ليس بهزل لانه اراد به
معنى لا يفيد فخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء
ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضاء به لا ينافي
الرضاء بالمباشرة اي بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان لفظ الهازل انما هو عن
رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى
خيار الشرط في البيع يعني ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا بحكم البيع وخيار الشرط
لا بنفسه وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان
بانهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط

لان غرضهما ستر البيع بان لا ان يعتقد الناس ذلك وليس بيع في الحقيقة - وهذا الا يحصل
بذكر من في العقد والتلجئة - وهي ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل
اعم منها لان التلجئة - انما يكون في اقرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح وكذا
قال فخر الاسلام التلجئة - هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم لا ينافي الا هلية
اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لما صح النكاح معه وقد قال ثلث
جدهن جد النكاح والطلاق واليمين وان تواضعا على الهزل باصل البيع
اي انفق العاقدان في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد
واتفقا على البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب
للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لم
ينفذ لعدم الملك بعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا موجود فيها
كالبيع بشرط الخيار الا انه صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا فهو يمنع
ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما
لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء وعلى المواضعة والاعراض عنها او اختلفا في
البناء والاعراض اي قال احدهما بنيا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر
عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة لان الصحة هو الاصل في العقود
فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذ اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا
فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعلا البناء
على الايجاب اولى كما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان
البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بالاصل هو
الصحة يرجح ما قالا بسبق الهزل فانا لا نم انه يعتبر اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة
باجري على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في القدر
اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون

البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام
وان اتفقا في صورة المواضعة في القدر على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض
او اختلفا فالهزل باطل فالتسمية صحيحة عنده ويجب بهما العمل بالمواضعة واجب
والالف الذي هزلا به باطل وهذا مبني على ما تقدم من اصله وان اتفقا على البناء على المواضعة
السابقة فالثمن الفان عنده اي عند ابي حنيفة في الصحيح الروايتين عنه لانا لو عملنا بمواضعتهما حتى
يكون الثمن الفا كان مفسدا للعقد لان الالف الذي هزلا به داخل في العقد ويكون قبوله شرطا في البيع
فيفسد كما لو جمع بين عبد وحر فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد
ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه
سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك اي الهزل والاتفاق في الجنس اي جنس
العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز
على كل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء وان اختلفا في
الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان
ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالعقد
بما سمياه والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية في الاول
وجعلا البيع منعقدا بالالف والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار فانه ان
امكن العمل ثمة بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة
ثمة يبقى من المسمى ما يصح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود
في الالفين واشتراط قبول الالف شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين
على ان الثمن الف والذي لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا
بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان
لان اعتبار المواضعة فيه لعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح
بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجد في الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن
العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سمياه من الدنانير فان كان اي الهزل

والهزل باطل

في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح
يعني لو دخل الهزل في هذه الامور يكون لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عم
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان
اليمين وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو
العفو والنذر ونحوه بدلالة لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق انه يتواضع
الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق
وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقه او عتاقه
في العلانية فيكون ذلك هزلا وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا
بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون
بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء والاعراض او عدم حضور شيء
او اختلفا وان هزلا بالقدر اي بقدر المهر بان يتزوجها بالفين علانية ويكون المهر في
الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن الهزل صفة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد
فالمهر الفان بالاتفاق لانهما ابطلا الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء
اي على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر الفين بالاتفاق لان ذكر الالف
الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي ح بين البيع و
والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين ثمنا وعمل ههنا
بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع
ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف عنده ح في رواية محمد عنه وقيل
بالفين يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان في هذين الوجهين ووجه الرواية الاولى
ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح
تسمية على الهزل لانه ح يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع
لان الثمن مقصود فيه ولهذا لا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد

لتصحيح ترجيح

لتصحيحه ووجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي الهزل
في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض
فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل
اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال
لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه في العقد فلا يجب بدون التسمية وكانه
تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون
التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخريين ففي رواية محمد عن ابي ح
يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية
فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد
كما في البيع وان كان المال فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية
فان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما يتجاريان بكذا عند الناس ويكون ذلك
هزلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق
واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار
الشرط حتى لو شرط في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع
تعرف يمين من جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين
فلا يحتمل الخيار فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء
او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار الحال سواء هزلا باصله
او بقدر البدل او بجنسه وقد نقل عن ابي ح في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها
ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة ويجب المال للزوج وكذا الهزل لان الهزل
بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من
ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما
وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات

الطلاق

وان اعرضاه اى الزوجان فى الخلع المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع
ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما
عنده فلان الهزل بطل بما تفاقيهما على الاعراض وان كان الهزل فى القدر بان
سميا الفين والبدل فى الواقع الف فان اتفقا بعد المخالفة على البناء اى بناءهما
على المواضعة فعندهما الطلاق واقع فالمال لازم كله لان الهزل لا يوثر فى الخلع
عندهما وان كان موثرا فى المال لكن المال تابع للخلع وثابت به ولا يوثر الهزل فيه
فان قلت لا نم انه تابع لانه تابع عما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمناه ولكن
لا نم انه لا يلزم فيه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان فيه تبع
لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يوثر فى اصل
النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى
اجيب عن الاول بان المال ههنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه فى حق الثبوت
تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق
فيكون تبعا وعن الثانى بان المال فى النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين
بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه فى حق الثبوت اصل لانه لا يثبت بدون
الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم يقبل جميع المذكور فى العقد لا يقع
وعند اتفاقهما على الهزل لا يكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شىء وقع الطلاق ووجب المال اى المسمى فى العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان
الهزل فيه فيما اذا اتفقا على انه لم يحضر بالشىء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب
الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعى الاعراض اما عنده فلما تقدم
واما عندهما فلبطلانه واذا كان الهزل فى الجنس بان تواضعا على ان يذكرا فى العقد
مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اى سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شىء واختلفا لبطلان الهزل فى الخلع
عندهما فكذا فى المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض

وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق
المسمى والشرط قبول المسمى فى العقد وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شىء وجب المسمى وهو الرواية
ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض لكونه هو الاصل وان كان
ذلك اى الهزل فى الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقر بالبيع ولم يكن بينهما
فى الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار محتمل للصدق والكذب
والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار له لا يصير حقا والهزل فى الردة كفر لان التلفظ به هزلا
استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان
يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل فى الردة كفر لا بما هزل به اى
لا بواسطة الاعتقاد بما هزل به وفى تعيين الهزل يقع لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم
يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين والسفه يعنى الرابع من العوارض المكتسبة السفه
وهو فى اللغة الخفة وفى اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف فى المال بخلاف مقتضى الشرع
والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل عرفه المص بقوله وهو العمل
بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالبر وهذا معطوف على محذوف تقديره وان
كان غير مشروع باصله كاللواطة فيفيد التعميم بان مباشرة المحرم مطلقا اى محرم كان
سفه وهو اى ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفى هذا
القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا فى الاهلية اى اهلية الخطاب ولا
يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع
ماله اى مال السفيه عنه والنظر ان راجعا الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه فى اول
ما يبلغ اجماعا يعنى اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك فى يد من
كان فى يده بالنص وهو قوله تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم اى لا تعطوا الذين
يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشىء
قد يضاف الى الشىء لادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تع فان انستم
منه رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو ح اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا

فعنوسان

فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها يصير الانسان فيها
جدا لان الخطاب لم يرفع عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع انهما من العقوبات
يندريء بالشبهات فاذا لم ينقطع له رفع الفرق عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها
وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بالرشد فلا يجوز قبله
وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله
الهزل كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة رح لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده
وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه
نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان
يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع العامة لانه اذا فني ماله بالتبذير يصير وبالا
على المسلمين ويعطي النفقة من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام
ولياليها المراد من الخروج الخروج عن موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته وانه لا ينافي
الاهلية لانه لا يخل بشيء مما يتعلق به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي السفر
من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة اولا لكونه من اسباب المشقة
فاعتبر نفس السفر سببا للترخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة
بنفسه فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة ما يضر به الصوم
فيؤثر في قصر ذوات الاربع يعني لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب الصوم اي
عدة من ايام اخر لا في الفاظه فيبقى في ظاهر صحيح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان
من الامور المختارة مستدعية الى الافطار يجب ان يكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم
مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر
لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم
بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة على المرض ثم اراد ان يفطر
له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر
لان المرض امر سماوي لا اختيار فيه والمرض منه للفطر ما يكون الغالب فيه لخوف المشقة

ذوات

اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة 442

بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين
وهما نية الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام المبيح المبيح
للافطار شبهة فلا يجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر
بعد الافطار لا يسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف
ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار يسقط به لان المرض امر سماوي كالحيض
واحكام السفر اي الرخصة التي يتعلق بها احكام السفر يثبت بنفس الخروج من
عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عم فانه كان يترخص ترخص المسافر من
حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان لا يثبت الا بعد
تمام السفر بالمسيرة ثلثة ايام لان العلة يتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه
ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص على تمام العلة
لم يثبت للمسافر حق الترخص فيه في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطاء اي
السادس من العوارض المكتسبة الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح
وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
لعدم مقصده فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد الاستفراغ وسعه لا يكون آثما ويستحق
اجرا واحدا ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطيء ولا يؤخذ بحد كما اذا زفت
اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا ولا قصاص
كما اذا رأى شيئا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم القتل
ولا يجب عليه القصاص ولو لم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان
اذا اتلف مال انسان خطاء بان رأى شيئا من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان شاة
لانسان ووجب به اي بالخطاء والدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
ويصح عندنا طلاقه اي طلاق الخاطيء اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على لسانه انت
طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح الطلاق قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف
لان النائم عديم الاختيار والخاطيء عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله عم رفع

عن امثال الخطاء حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا ترى انه يؤاخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد
بيعه اى بيع الخاطى كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت فقبل الاخر اقوال
المخاطب قبله اذا صدقه خصمه اى قال صدور الايجاب منك كان خطاء ويكون بيعه كبيع المكره
يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبعي كجريان الماء وعدم
الاختيار ينعقد ولكنه ينفسد لعدم وجود الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة
وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اى الاكراه
على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضا اى رضا المكره ويفسد الاختيار وهو الملجئ اى
الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل
او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة
وبالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم
اى ان يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه
بجملته اى بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اى كون المكره مخاطبا ولو به اصلا
لان ما به الاهلية متحققة معه كونه مكروها وانه اى المكره متردد بين فرض كاكل الميتة
اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل يعاقب عليه لكونه مباحا
كقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه
قضاء حق الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلها عند الاكراه
واباحة كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر
على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا
اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة
فعل المكره عليه بالاكراه وضرورته انما عدم الاثم في الفعل للامتناع عنه فهي الرخصة وان
كان اباحة فعله بالاكراه وضرورته اثم في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخ
منهما لانه ان كان مسافرا كان الفطر عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه
ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب

وعدمه بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اى اعلم ان ما قلنا من الفرض
والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر رأي المكره ان الحامل يوقع ما توعد به واعلم
ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع
لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار اصلا اختيار المكره الاكراه يعني
لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما يكون باختياره
متصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اى اختيار المكره اختيار صحيح
وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره
وجب يكون اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن اى
ان امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون
آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اى ان لم يكن كالاكراه على الوطي
والاكل بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره مؤاخذا بفعله ففي الاقوال هذا تفريع
على الاصل المذكور يعني مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره
لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اى اقتصر حكم الفعل على المكره فان كان القول
مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق
والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء
والكلام فان هذه التصرفات لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا
بدليل انها لا يبطل بالهزل فلا يبطل بالكره وان كان يحتمله اى القول الفسخ ويتوقف على الرضا
كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا يعني ينعقد فاسدا
فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقارير
كلها لان صحتها يعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اى عدم ثبوت المخبر به وهو
قيام السيف على راسه لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل
لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عند ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان يعتق
العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار

وفيهما لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز
وكذبه راجح لقيام دليل وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فيما لا يصلح فيه
آلة لغيره يعني مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي فان
الانسان في الاكل والوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسبه
الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما فلا يفسد صوم المكره
ان كان صائما الا تنفي لان الاكل بفم الغير لا يتصور واما في النسبة الى المكره من حيث
انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب
الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه
على الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه
كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي
حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره
انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جائعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل
لم يرجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جائعا او شبعان
لان اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل
فكانه قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه
وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك
لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر الا طعام المكره لانه
لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره
حيث كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه
والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون والمال آلة لغيره كاتلاف
النفس فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص
على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطأ ووجب
الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع لا ينكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وفيه

فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقة لانها عاجزة عن الكسب
فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا
قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد
ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن عادته فيفضي الى هلاكه قيد بالزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة
لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين
معنى القتل الذي هو المانع من الرخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها
وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه هو المعصوم بالقتل
يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه
فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في الاستحقاق والصيانة فاذا قتله فكانه
قتله بلا اكراه فيجب وحرمة يحتمل السقوط اصلا يعني يرتفع الحرمة بالكلية ويصير حلالا المستحق بالاكراه
كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص حالة الاختيار لا الاضطرار قال الله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس
لا ترتفع الحرمة من هذه الاشياء وحرمة لا يحتمل السقوط لكنها يحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه
قبيح لذاته وحرمته غير ساقط وحرمة يحتمل السقوط في الجملة لانها يسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه
لكنها لم يسقط بعذر الاكراه واشتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير فانه حرام قال الله تعالى فلا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال
فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته وكذا اذا اجري هذين القسمين
وهما الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة حق
الشرع تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب
في شهر رمضان المبارك على يد العبد الحقير احمد بن
محمد الوارداري عفي عن ذنوبهما الباري
غفر الله لمن دعا له ولجميع المؤمنين
والمؤمنات بالخير والحسنات